ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Weg und Ziel

Marxistische Zeitschrift

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

Nr. 3 • 1997 55. Jahrgang 50 Schilling ISSN 0043/2024

Von Klassen-, Geschlechter- und Liebesgefechten

BAHAMAS

Nr. 23 Sommer 1997

Alpträume der Zivilgesellschaft

Chaos und Anarchie in Albanien, Sozialfaschismusthese, Wehrmacht in der Diskussion, Entschädigung für NS-Opfer, „junge Welt" in Abwicklung, Nationalcharakter und instrumentelle Vernunft, Demokratiepreis für Goldhagen, Dialektik im 20. Jhdt. u.a.

Einzelpreis DM 7,50 (Vorauskasse / Briefmarken)
Abonnement DM 22,50 für drei Ausgaben;
BAHAMAS, Postfach 620628, 10796 Berlin
Fax/Fon: 030 / 623 69 44

Z

Zeitschrift Marxistische Erneuerung

8. Jahrgang, Nr. 30, Juni 1997, 240 Seiten

Höhme - Konjunkturanalyse

Marxismus - Bilanz und Perspektive

Engelberg - Im 80. Jahr der Oktoberrevolution / Deppe - Marx, Marxismus, sozialistische Bewegung / Negt - Neuzugänge zum Marx'schen Denken

Marxismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert - Tagungsberichte: Reusch - Eröffnung / Michelsen - Kapitalismusanalyse / Strutynski - Klassengesellschaft / Schirmer - Demokratie / Pickshaus - Hat Klassenbewegung eine Zukunft?

Aus den Workshops: Markard - Kritische Psychologie / Mohl - Noten zur MEGA / Götz - Globalisierung, Nationalstaat, EU / Holst - Gramsci und die Folgen / Heuer - Marxismus und Demokratie / Lieberam - Parlamentarismus

Der rechte Rechtsstaat II:
Benjamin - Rechtsstaatlichkeit und Demokratie / Richter - Menschenrechtsverletzungen in D / Stuby - Rechtsstaat, Eigentum, BVerfG

Und:
Stiehler - Wertverhältnisse / Braun - Reproduktionsarbeit, Patriarchat, Warenverhältnisse / Steinitz - Gesellschaftliche Regulierung und sozialistisches Reformkonzept

Berichte: Zu Ingrao/Rossanda, Gramsci und Neoliberalismus, Wirtschaft von unten, Zukunft der Arbeit & DGB; und **Rezensionen**

Einzelpreis: 18,- DM (zzgl. Versand); im Abo: 54,- (4 Hefte/Jahr incl.Vers). Älteres Probeheft: 10,- incl. Vers. Bezug: über den Buchhandel (ISSN 0940-0648) oder direkt: **Z-Vertrieb**, Kölner Str. 66, 60327 Frankfurt/M., Tel. 069 / 7392934

Leo-Kofler-Gesellschaft (e.V.)

Professor Dr. Leo Kofler lehrte von 1951 bis 1991 an der Volkshochschule Köln Soziologie, Sozialphilosophie, Geschichte, Ästhetik und Anthropologie. Er starb 1995.
1996 wurde in Bochum die Leo-Kofler-Gesellschaft gegründet, ihr Vorsitzender ist Professor Dr. Günter Brakelmann (Universität Bochum).

Aufgaben und Ziele der Gesellschaft sind:
* Pflege, Förderung und Weiterentwichlung des wissenschaftlichen Werkes von Leo Kofler.
* Weiterbildung von Jugendlichen und Erwachsenen in wissenschaftlicher, politischer und kultureller Hinsicht.
* Gründung eines Bildungswerkes.

Leo-Kofler-Gesellschaft (e.V.)
c/o Uwe Jakomeit, Ruhrstr. 29, 58452 Witten
Tel. 02302/ 13 66 2

(Kontaktadresse in Köln:
Theo Schiffermann,
Strundener Str. 72)
51069 Köln)

Eine Dokumentation zu Person und Werk Leo Koflers ist bei der Gesellschaft zu beziehen. (Ca. 300 Seiten, 1997, 20,- DM)

WIDERSPRUCH

Beiträge zur sozialistischen Politik

32

Streit um Geschichte, Antisemitismus, Rassismus

Geschichtsrevisionismus, Auschwitz-Leugner; Le Pens Front National, Haiders FPÖ; Postzionismus in Israel; Goldhagen-Kontroverse, C.G.Jungs Faschismus, Katholisch-konservativer Antisemitismus; Huntingtons „Kampf der Kulturen"; Nationalismus, Religion und Krieg

B. Bailer-Galanda, H. Stutz, L. Baier, W. Proissl, H. Hofbauer, M. Zimmermann, D. Claussen, R. Kühnl, H. Gess, J. Lang, Ch.P. Scherrer, A. Müller, A. Künzli

Diskussion

G. Trepp: Wirtschaftskollaboration mit Nazi-Deutschland
S. Elam: Nazi-Fluchtgelder in der Schweiz
J. Picard: Schweizer „Judenpolitik" aufarbeiten
M. König: Zweiter Weltkrieg, Raubgold, Hehlerdienste
M.C. Caloz-Tschopp: Rassistische Ausländer- und Asylpolitik

Marginalien / Rezensionen / Zeitschriftenschau

16. Jg./Heft 32

2. Auflage

196 Seiten, Fr. / DM 20.-- (Abonnement 32.--/36.--)
zu beziehen im Buchhandel oder bei
WIDERSPRUCH, Postfach, CH - 8026 Zürich
Probeheft anfordern **Tel./Fax 01 / 273 03 02**

Weg und Ziel

Marxistische Zeitschrift

Trattnerhof 2/14, 1010 Wien,
Tel.: 0222/533 60 23

Medieninhaberin und Herausgeberin:
Kommunistische Partei
Österreichs

Redaktionskomitee:
Dr. Winfried Garscha
Dr. Lutz Holzinger
Mag. Julius Mende
Dr. Martin Potschka
Dr. Wolfgang Priglinger
Helmut Rizy

Redaktionskoordination:
Dr. Maria Wölflingseder

Verwaltung und Vertrieb:
Robert Zöchling

Layout:
Matthäus Zinner

Herstellung:
Resch & Vana
Lichtgasse 10, 1150 Wien

Erscheinungsweise:
fünfmal jährlich
Abonnement-Preise:
5 Hefte 250,– S / 45,– DM

Wenn nicht anders angegeben, leben und arbeiten die Autorinnen und Autoren in Wien.

Die nächste Nummer
erscheint im
Oktober 1997
Themenschwerpunkt:
Russische Oktoberrevolution

Inhalt

Nr. 3, Juli 1997, 55. Jahrgang

Einleitung 2

Geschlechterdifferenz

Elisabeth PERCHINIG: „Sie müssen in diesen Kampf gehen...“ – Vom Denken der Geschlechterdifferenz und praktischeren Leidenschaften 3

Silvia WEISS: „Zum Wohle der Familie und des Volkes!“ – Ein Beitrag zur Diskussion um „Nation“ im Blickpunkt des Geschlechterverhältnisses 6

Klassenkampf

Lutz HOLZINGER: Wie weiter mit Marx? – Bericht über die Tagung „Marxismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“ . . . 14

Franz SCHANDL: Kommunismus oder Klassenkampf 17

Clemens K. STEPINA: Zum aporetischen Charakter der handlungstheoretischen Binnenstruktur in der Gesellschaftstheorie von Karl Marx – Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des klassenspezifischen Moments 26

Liebe, Sex & Sinnlichkeit

Kartin ROHNSTOCK: Unverklemmte Habenichtse – Spezifiken ostdeutscher Erotik 35

Psychoanalyse/-therapie

Karl REITTER: Zum autoritären Moment in der Psychoanalyse . . 40

Martin POTSCHKA: Psyche, Gesellschaft, Psychotherapie 45

Erika DANNEBERG: Der Surabaya Johnny – Psychoanalyse mit Brecht 53

Religion

Max Josef SUDA: Marxistische Religionsphilosophie 56

Sprachwissenschaftliches

Gerold WALLNER: Innen und aussen 61

Schachwissenschaftliches

Chrilly DONNINGER: Getürkt? 62

Zum 75. Geburtstag von Arthur West

Arthur WEST: Der andere Odysseus 64

Von Klassen-, Geschlechter- und Liebesgefechten

Da die Themenschwerpunkte in den vergangenen Heften immer umfangreicher wurden, ist das für dieses Heft angekündigte Thema „Klassenkampf" etwas schmäler ausgefallen. Jedoch stehen weitere Beiträge in engem Zusammenhang damit.

Wie es unserer Intension – Themen kontroversiell zu diskutieren – entspricht, spiegeln vorliegende Artikel unterschiedliche Positionen aktueller linker Ansätze wider.

Lutz HOLZINGERS Bericht über die Tagung „Marxismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert" gibt einen Überblick über eine weitverbreitete Marxismus-Interpretation. Gesellschaft wird hier als eine von Widersprüchen geprägte aufgefaßt. Zum ehemaligen Hauptwiderspruch zwischen den Klassen haben sich letzterdings noch weitere gesellt: etwa zwischen Mann und Frau, zwischen Ökologie und Ökonomie, zwischen Zentrum und Peripherie, etc. Auf dem Symposium wurden Lösungsmöglichkeiten dieser immer krasser werdenden Widersprüche diskutiert – und zwar vor dem Hintergrund, daß die alten Antworten nicht mehr relevant sind.

Franz SCHANDLS Arbeit „Kommunismus oder Klassenkampf?" zeigt auf, warum der Klassenansatz nie über das kapitalistische System hinausführen kann; er bleibt immer in diesem verhaftet. „Kapital und Lohnarbeit sind zwei Seiten ein und desselben Verhältnisses." (Marx). Schandl erläutert, warum heute mittels Klassentheorie keine emanzipatorische Perspektive mehr möglich sei. (Eine Gegenposition vertritt etwa auch Friedhelm Kröll, die in vergangenen Heften bereits zur Darstellung gelangte; zuletzt in »Weg und Ziel« 4/1996.)

Clemens K. STEPINA schließlich schreibt über den aporetischen (ausweglosen) Charakter der handlungstheoretischen Binnenstruktur in der Gesellschaftstheorie von Karl Marx, unter besonderer Berücksichtigung des klassenspezifischen Moments.

In direktem Zusammenhang mit dem Thema Klassenkampf bzw. Gesellschaftsanalyse und -kritik steht allen voran jenes des Geschlechterverhältnisses. Silvia WEISS hat das Thema „Nation" auf diese Frage hin untersucht. Der Nationalstaat und somit die bürgerliche Gesellschaft ist ohne die (geschlechtliche) Zweiteilung in öffentliche und private Sphäre, in Produktion und Reproduktion nicht denkbar. Wie wenig sich an dieser Grundstruktur und den daraus folgenden Implikationen geändert hat, veranschaulicht Silvia Weiß.

Da die gesellschaftliche Geschlechterdifferenz und die historische Entwicklung hin zu aktuellen bürgerlichen, demokratischen Verhältnissen einander bedingen – eins ist ohne das andere nicht möglich gewesen – wird die Aufhebung dieser Differenz, wird die „Befreiung" der Frau nur jenseits der kapitalistischen Warenlogik möglich sein.

Elisabeth PERCHINIG übt in ihrem Beitrag Kritik an dekonstruktivistischen Theoretikerinnen bzw. daran, wie diese die Geschlechterdifferenz zu „elimieren" versuchen.

Katrin ROHNSTOCK gewährt uns Einblick in die Lebens- und Liebesverhältnisse in der ehemaligen DDR. Dabei wird einmal mehr deutlich, wie sehr der sogenannte Privatbereich die ökonomischen Bedingungen widerspiegelt. Rohnstocks Beschreibungen der Praxis stehen durchaus im Einklang mit der Theorie unseres (vergriffenen) Schwerpunkthefts „Liebe, Sex & Sinnlichkeit" (»Weg und Ziel« 2/1996): Sein und Bewußtsein, Ökonomie und Psychologie, sowie Geschichts- und Gesellschaftstheorien einerseits und Sexualwissenschaft oder feministische Theorien andererseits können nicht als Getrennte betrachtet werden – andernfalls die gängigen „theoretischen Fetischisierungen" (Volkmar Sigusch) Ökonomismus, Soziologismus, Psychologismus, Biologismus etc. wirksam werden. Vor diesem Hintergrund steht also das Thema Klassenkampf bzw. Gesellschaftsanalyse mit dem Thema Geschlechterdifferenz oder mit den Spezifiken ostdeutschen Liebeslebens in einem dialektischen und nicht in einem „haupt- und nebenwidersprüchlichen Verhältnis".

Der Beitrag von Max Josef SUDA ist eine Reaktion auf unseren Schwerpunkt „Religion/Kirche" (»Weg und Ziel« 5/1996), insbesondere auf Franz Schandls „Fetisch Religion. Zur fundamentalen Kritik des scheinbar Unüberwindbaren".

Die drei Beiträge zum Thema Psychoanalyse/-therapie sind ein Nachtrag zum vorigen von Martin POTSCHKA organisierten Schwerpunkt „Surrealismus/Marxismus/Psychoanalyse", der das gesamte Heft umfaßt (»Weg und Ziel» 2/1997). Potschka erläutert darin: „Der Surrealismus ist eine UnArt, die die Kunst des 20. Jahrhunderts nachhaltig geprägt hat..., ihr Ziel war aber nicht die Kunst, sondern das Leben, ihr Gegenstand die Psyche. (...) Therapie soll den Klienten zu besserem Umgang mit der Gesellschaft befähigen... Karl REITTER beschreibt das bei Freud besonders ausgeprägte autoritäre Moment, und behauptet ferner, daß der psychoanalytische Ansatz grundsätzlich keine Wissenschaft sein könne. Martin POTSCHKA beschäftigt vor allem die Frage, nach welchen Kriterien eine therapiesuchende Person den geeigneten Therapeuten aus der Vielzahl konkurrierender Schulen herausfinden kann, und wie, u.a. indem die therapeutische Praxis explizit zum Spiegel gesellschaftlicher Bedingungen wird, ein Rahmen für eine wissenschaftliche Psychotheorie gelegt wird. Erika DANNEBERG erzählt über Marie Langer und ihre Wiener Erfahrungen."

Wir wünschen eine anregende Lektüre, einen erholsamen Sommer und uns aufschlußreiche LeserInnen-Reaktionen!

Maria WÖLFLINGSEDER

„Sie müssen in diesen Kampf gehen..."

Vom Denken der Geschlechterdifferenz und praktischeren Leidenschaften

Elisabeth PERCHINIG

„Er muß verrückt sein. Und es gibt niemand, der vernünftiger wirkt."[1]

Lebte „Franza", der Ingeborg Bachmann obige Worte in den Mund legt, tatsächlich und nicht bloß als fiktive Romanheldin, so könnte sie bei all ihrer Fassungslosigkeit über ihren Gatten – der sie gedemütigt, schikaniert, zum pathologischen Fall abgestempelt hat – doch beim Herrn Philosophen fündig werden bezüglich der Konstitution ihres Peinigers, der gewissermaßen als Normalfall des nach Freiheit strebenden Subjekts präsentiert wird:

„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein(e) ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Dransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen – sondern, daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, das nur reines *Fürsichsein* ist."[2]

Freiheit des Selbstbewußtseins also als prinzipielles Bedrohtsein durch die Existenz eines/r Anderen, als Aufforderung zu (be)herrschen. Um wieviel sicherer zu sein, scheint es, bei Vernichtung dieses Anderen. Erfahrungsfähigkeit wird zur Bedrohung, wenn es so ausschließlich darum geht, sich nicht selbst als Objekt unter Objekten erfassen zu müssen. Handeln interessiert dann als funktionelles, gemäß der Relation von Mittel und Zweck. In der Distanzierung von Gefühlen, die die Grenze von Subjekt und Objekt gefährden könnten, wird Sadismus zur Grunderfahrung der Autonomie.

Der Erbarmungslosigkeit dieser Dialektik des Subjekts in seiner sieghaften Identität und dem verobjektivierten Anderen, bei Lacan psychoanalytisch ausgelegt als Totalsieg des männlichen Begehrens in der und für die Kultur, setzen „dekonstruktivistische" Theoretikerinnen der Geschlechterdifferenz ein vermeintliches weibliches „Dazwischen" entgegen, eine Vervielfachung jeglichen „Ursprungs"-denkens, die offenbar immer schon auflösende Wirkung auf die, wie es heißt, einfach herrschaftsproduzierte Kategorie des Identischen haben soll.

Daß der Anspruch dieses schönen Schwebens gar nicht eingelöst werden kann, weil auch hier sehr wohl (Über-) Identifizierung und natürlich Hierarchisierung vorliegt, daß mit dem vermeintlichen Primat des sich selbst denkenden Intellekts für den Umgang mit der Welt die ideologische Totale errichtet wird, zeigt folgendes Zitat meines Erachtens deutlich:

„Doch als Frau zu sprechen heißt *Denkräume erzeugen*, die eine weiblichere Subjektivierung zulassen, um von dort aus die Geschlechter zu einem neuen Verhältnis finden zu lassen. Umgekehrt ist es unumgehbar, die Differenz der Geschlechter *umzudenken* und das dazu in engster Korrelation stehende Subjekt/Objektverhältnis *im Diskurs* anders zu gewichten." (Hervorhebungen von mir).[3]

Befreiung von Menschenfrauen aus realer, unverschuldeter Abhängigkeit fände so gesehen nur irgendwo zwischen diskursiver Konstruktion und Dekonstruktion des Wirklichen statt; und natürlich ist es für dieses Denken immer schon ausgemacht, daß gerade die akademische Philosophie am besten geeignet sei, die Diskussion des „Gegenstandes" Gegenständlichkeit, wie auch das Pragmatische der Praxis, auszutragen. Anders ausgedrückt, dieser Denkansatz, der gegen das „Homogene" als Herrschaftsprinzip auftritt, sitzt ebendiesem offenbar selbst mehrfach auf. – Den feministisch-theoretischen Anspruch auf Abschied vom Eindeutigen metatheoretisch und methodisch tatsächlich ernstzunehmen, ließe zum einen auch die feministische Kontroverse mit linker Theorie, ließe vor allem erst einmal eine offenere feministische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der angewandten Wissenschaften zu.

Was das Autonome der menschlichen Existenz denn sei und was ihm andererseits Grenzen setze, wird in letzteren meines Erachtens in zwei aufschlußreichen Zugängen konzipiert, so kritisierbar sie im einzelnen sein mögen: im entwicklungspsychologischen Ansatz des Genetischen Strukturalismus von Piaget, wie auch in soziologischen Theorien des Alltags(bewußtseins).

Babies Will Not Be Grandpas

Oesterdiekhoff[4], der sich mit Piagets – im übrigen empirisch gut abgesicherter – Darlegung der kognitiven Entwicklung im menschlichen Lebenslauf auseinandersetzt, nennt als entwicklungspsychologische Grundannahme die Trennung von „erfolgreichem" und „logischem" Denken. Sprache sei weder der Ausgangspunkt des logischen Denkens noch der einzige Faktor desselben:

„Vielmehr unterliegen die Sprache und die semiotische Funktion Einwirkungen logischer Strukturierungen, die ihrerseits Handlungen und Operationen entstammen (...). Weder die Sprache (la langue) noch die entwickelte Fähigkeit zu sprechen (la parole) beinhalten per se die Beherrschung (elementarer) logischer Denkoperationen."[5]

Es wird also eine philosophische Position abgelehnt, die die Bedeutung des vom Gegenständlichen losgelösten Bewußtseins für den Umgang der Person mit der Welt weitaus überschätze. Kindliches Denken ist demzufolge der bloßen Handlung noch näher als das der Erwachsenen: Urteile folgen darin aufeinander wie quasi motorische Akte. Die logische Begründung von Urteilen sei durchaus etwas anderes als die Urteilsfindung.

Die Fähigkeit zu „formalen" Denkoperationen, die Fähigkeit des Denkens also, sich selbst zum Gegenstand zu machen, situationsabgelöst Schlußfolgerungen zu ziehen, ohne unbedingt an sie zu glauben, das Wirkliche dem Möglichen unterzuordnen – die Voraussetzung zur „Freiheit" á la Hegel also – wird laut Piaget individuell erst um das 12. Lebensjahr herum erworben.

Kinder bis zur Vorpubertät seien sich, was ihre Denkstrukturen betrifft, in jeder menschlichen Kultur erstaunlich ähnlich.

Im anschaulichen Denken ist der Gedanke mit der Wahrnehmung vermittelt, das Gedachte wird sinnlich vorgestellt. Der Name der Dinge kommt von ihnen, er verweist nicht bloß auf sie. Das Geistige ist darin nicht das Vermeintliche oder Fiktive, der Gedanke nicht von der konkreten Welt getrennt.

Syllogistisches Denken, das Kinder im übrigen auch in der Gegenwart verweigern, also ein Urteilen aufgrund bloßer Annahme und Übernahme eines fremden Standpunkts, sei noch im Mittelalter nur von wenigen Gebildeten praktiziert worden. Die Heranbildung „korrekter" formaloperatorischer Fähigkeiten beziehungsweise eines binärlogischen Denkvermögens sei auch in der modernen Zivilisation keineswegs selbstverständliche Voraussetzung des Erwachsenseins, sie sei mehr der Ausnahmefall als die Regel menschlicher Lebensführung. Die Mehrzahl von Situationen und Phänomenen auch in der Moderne erfordere derartige Fähigkeiten nicht.

Was wäre nun daran feministisch diskutabel? Wenn wir mit Piaget voraussetzen, daß das zusammengedacht werden muß: die ja durchaus zugestandene Geschichtlichkeit des Menschen, die menschliche Fähigkeit, in der Konstruktion von Wirklichkeit das Mögliche vorwegzunehmen, mit andererseits dem Umstand, daß Denken sein organisches Substrat namens Gehirn hat, dessen physiologische Reifung in der Zeit eine durchaus geregelte ist (beziehungsweise im *Erleben* der eigenen Vergänglichkeit jedenfalls so erscheint) – dann erscheinen der Lebensprozeß bzw. der menschliche Lebenslauf doch wohl als etwas grundlegend anderes als eine postmoderne Zitatencollage von „differenten" Seinselementen, die willkürlich montiert werden könnten. Das Mögliche findet am, auch organisch, geordnet Wirklichen eine Grenze, die nicht so leicht als bloßer Effekt eines patriarchalen Herrschaftsmechanismus gedeutet werden kann.

Zum anderen ist binäre Logik, vom Differenzfeminismus als das vermeintliche Medium patriarchaler Welterfassung abgelehnt, in einem Konzept kontinuierlicher menschlicher Entwicklung eben gerade nicht so reinlich zu scheiden von der Vorgabe eines lebenszeitlich früheren keineswegs souverän herrschaftlichen Stadiums, das sich unmittelbar an der Welt partizipierend erfährt, seine Wahrnehmungen gerade nicht naturbeherrschend analytisch zergliedern kann. Ratio zehrt so gesehen gerade von den Voraussetzungen des Mythos, der Piagets präoperationalem Stadium kognitiver Entwicklung entspricht.

Im komplexen Insgesamt menschlicher Reaktionsmöglichkeiten erscheinen die Relationen von Ich und Umwelt weder so radikal feind-selig (Subjekt versus Objekt) voneinander geschieden noch erscheint das früheste Stadium des menschlichen Lebens so unfähig zum Kultur lernend abgegrenzten Umgang mit der Objektwelt, wie das die differenzphilosophische Story von der menschlichen Kulturaneignung durch das „Gesetz des Vaters", sprich von der Subjektwerdung durch Initiation in die symbolische Ordnung, den „Phallogozentrismus" des Patriarchats, erzählt. Dem (männlich typisierten) „Subjekt der Erkenntnis", wie es ja in patriarchaler (Geschlechter-) *Ideologie* in seiner *abstrakten* Identität durchaus als herrschaftslegitimierendes aufscheint und als solches kritikwürdig ist, wird hier unter der Hand empirischer Status unterschoben, sofern es dieser Philosophie dann ja auch um feministische Analysen weiblicher Lebenszusammenhänge mitten im Erlebbaren geht. Der Verdacht, quasi humanoider Herrschaftsmechanismus im eigenen Fleische zu sein, haftet so plötzlich an *konkret* Existierenden, die sich als mit sich identisch erleben (dürfen).

Von der Balance des Alltags

Eine „Empirie des Alltagsbewußtseins", wie sie Leithäuser, Volmerg und andere[6] versuchen, hat natürlich auch durchaus recht darin, das regressive Moment des Gewohnten zu unterstreichen, die Alltagssituationen als solche zu beschreiben, in denen intersubjektive Verständigung darauf hinausläuft, Erfahrungshorizonte eher zu bewahren als zu überschreiten. Andererseits kann prinzipiell bezweifelt werden, daß ein konkret „geschicktes" Umgehen mit der Welt und den Menschen die (auch zwischen Menschen hergestellten) Siege eines selbstbehauptenden, das Gegenwärtige transzendierenden Erkenntnisvermögens – bei allem Eingebundensein in den kulturellen Entfremdungszusammenhang – zwangsläufig braucht. Oder einfach hat, wie das für die Ökonomie männlichen Begehrens ziemlich bruchlos behauptet wird.

„Im logischen Verstand fassen Begriffe und Abstraktionen nur gedachte Gemeinsamkeiten von verschiedenen Objekten zusammen, welche sich aber letztlich aufgrund ihrer individuellen Bestimmtheit den Abstraktionen immer entziehen."[7]

Infolge des Mißverständnisses des Differenzfeminismus, das *konkrete* Identitäten mit allen Qualitäten des modellhaft Abstrakten versehen behauptet und diese Widerspenstigkeit des Kasuistischen übersieht, entsteht gerade in diesem Denken eine eigenartige Skepsis gegenüber der „Realität", der ihr dynamisches Moment, dem relative Identifizierungen ja keinen Abbruch tun müssen, schlicht abgesprochen wird. Identität per se erscheint von vornherein als Feindbild, als erstarrter Prototyp des worst case: Wo das Positive, da auch Hierarchie, Herrschaft, da also Ausgrenzung, des Weiblichen sowieso. Einer vermeintlich der Gebundenheit an die Vergegenständlichung entkommenen feministischen Perspektive auf das Alltagsleben mit seinen trügerisch routinierten Gewißheiten, mit seinem Verzicht und gerade auch Verzichten*können* auf erkenntnistheoretische Infragestellungen, gerät dieses – und geraten damit Menschen ganz wie Bachmanns „Franza" – verobjektivierend zum distanziert konstatierten Befund, zum „Fall", auf patriarchale Zustände gemünzt sozusagen zum „Phall", gar wohl zum Sünden-Phall. Den Mägden und Knechten des Alltags wird nicht verziehen, daß ihnen, um es mit Hegel zu sagen, das Leben über die Freiheit geht, und die Immanenz über den Fort-Schritt: daß sie vor allem das „werden" wollen, was sie in der Er-Innerung eines psychischen Innen schon „waren", vertrauend.

Das alltäglicherweise nicht bewußt reflektierte Vertrauen darauf, daß „ich" existiere, *da* bin; und demnächst noch existieren werde, weil „ich" bereits existiert habe, *da* war. Das Vertrauen darauf, daß die Treppe existiert, demnächst noch existieren wird: Wäre ohne diese Glaubensakte, denn es sind welche, der Gang über die Treppe möglich?

In den Routinen alltäglicher Wahrnehmung erscheint die philosophische Frage, ob „Tatsachen" konstruiert oder bereits vorgefunden werden, akademisch; ihre funktionierende Kontinuität verdankt sich gerade dem Umstand, daß das Erleben *als* Realität genommen wird, daß es möglich ist, sich – unbeschadet den Forderungen einer illusionären Selbst-Distanz aus der

Transzendentalen – als wesentlich, als mit sich identisch zu erfahren.

„Man kann nur die wirklich bestehlen, die magisch leben, und für mich hat alles Bedeutung", sagt Franza in Bachmanns Roman.[8]

Natürlich geht es hier nicht um ein prinzipielles Plädoyer gegen das Rationale oder gar Emanzipatorische. Sehr wohl aber um das Vielschichtige von „Befreiungs"begriff und -praxis feministisch politischer Theorie.

Und wenn es nun so wäre, daß es so etwas wie eine funktionierende psychische Blockade „gibt" gegen die reflektierende Immer-schon-Auflösung des Wirklichen – muß das nur fatal sein? Wer sich für die eigene Lebendigkeit leidenschaftlich entschieden hat, mag durchaus in der selektiven Wahrnehmung, die Umweltorientierung, ein schließlich auch lustvolles In-der-Welt-Sein identifizierend, ermöglicht, mehr „befreiende" Qualität erkennen als in der abstrakten Leere eines brutalen Freiheitsideals. Was im übrigen politischen Widerstand nicht verhindern muß, sondern vielleicht erst in seinen konkreten Voraussetzungen und Behinderungen kenntlich macht. Da wäre doch zu fragen, ob denn in idealistisch-philosophischer Überschätzung des Möglichen im denunzierten Wirklichen nicht ein menschenunangemessenes, reichlich asketisches und rein funktionales Ideal von Autonomie entsteht, ob da nicht reflexiv mitproduziert wird an der andererseits beklagten patriarchalen Spaltung von Vernunft und Sinnlichkeit.

Der differenztheoretischen Vision, die alle im Patriarchat Lebenden in einer Art kognitivem Knast interniert glaubt, läßt sich doch mindestens das der Erfahrung Offensichtliche entgegenhalten: Daß die Regel des Alltags das Glimpfliche ist oder doch gut sein kann, und nicht die Apokalypse; daß die reale Opposition, die meiner eigenen erlebten Existenz möglicherweise entgegengebracht wird, zum Glück eben nicht deren dialektische Antithese ausmacht, die mich zwangsläufig mit Vernichtung bedrohen müßte.Was trotz aller ganz unbestrittenen realen Unterdrückung von Frauen doch auch für das Verhältnis der Geschlechter gilt.

Für die ganz gewöhnliche Lebensfähigkeit auch noch im relativ Unfreien, für die, wie Freud das nannte, „Empathie mit dem eigenen Schicksal" scheinen allerdings die Dekonstrukteurinnen des souveränen Subjekts, wie Hegel auch, nicht viel übrig zu haben, im Gegenteil.

Insbesondere dort, wo das Ideal der Freiheit in Bildern aufsässiger Weiblichkeit geortet wird, kann das darin aufscheinende emotionale Destruktionspotential – gegen das weiblich Eigenleibliche gewendet zwar, jedoch als *Potential* dem extravertiert männlichen irgendwie reichlich ebenbürtig – nur erschrecken lassen, falls frau da näher hinschaut. Oder was sonst läßt sich über die propagierten Typen weiblicher „Widerständigkeit" sagen, die, sofern nicht aus dem Jenseits diffuser Utopie stammend, sich vor allem durch eine unterschwellig brutal agierte Morbidität auszeichnen?

Wie ist es etwa möglich, die Verweigerung der „Hysterikerinnen" des 19. Jahrhunderts als weiblichen Widerstand, frau möchte doch beinah sagen zu verklären[9], ohne je den nun wirklich auf der Hand liegenden Preis zu erwähnen, den diese Frauen so tragisch bezahlt haben: die sinnlose Vergeudung ganz gewöhnlich begrenzter Lebenszeit? Die ja wohl kaum extra verlängert wurde, weil Herr Professor Charcot sich ihre Grimassen und Verrenkungen gefallen lassen „mußte"?

Wie wäre es sonst möglich, Überlegungen über den gegenkulturellen Protest sogenannt magersüchtiger Frauen anzustellen, ohne – jenseits aller Denunziation, aber deutlich – darauf hinzuweisen, daß eine derart betroffene Frau vor allem auch eine ist, die ohne Eingreifen anderer demnächst einen Menschen töten wird: sich selbst?

Aber so ist es eben, steht zwischen solchen Zeilen: Das gegenständlich gebunden Alltägliche entbehre wie der Freiheit, so auch der emanzipierten Lust, und „alle Lust will *Ewigkeit*", ausgerechnet!

„Er hat mir meine Güter genommen. Mein Lachen, meine Zärtlichkeit, mein Freuenkönnen, mein Mitleiden, Helfenkönnen, meine Animalität, mein Strahlen, er hat jedes einzelne Aufkommen von all dem ausgetreten, bis es nicht mehr aufgekommen ist."[10]

Ist das einfach so, auch und nicht zuletzt unter Frauen? Ein im Transsexuellen transzendierender „Er", der „Sie" gewesen sein wird, braucht den emotionalen Diebstahl an denen, die die Frechheit haben, magisch zu leben, sich in der alltäglichen Lebens-Gefährdung doch auch identifizierend geborgen zu erfahren? Müssen sie in diesen Kampf gehen, die Logistikerinnen des Sozialen mit dem Willen zu siegen? Sie fliehen, kein Ort nirgends, die lineare Treppe des absoluten Wissens hinauf. Ihre alltäglicheren Schwestern dürfen dann wohl hinter ihnen die Treppenstufen putzen – die, so will es der triviale Mythos, auch demnächst noch dasein werden. ■

Dr. Elisabeth PERCHINIG ist Psychologin.

Anmerkungen

1 Ingeborg Bachmann, 1979, S. 74.
2 G. F. W. Hegel (1807/1986), Phänomenologie des Geistes, III, Werke in 20 Bänden, hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, 148 f., zit. in: Herbrand/Khaled, 1994.
3 Herbrand/Khaled, 1994, S. 75.
4 Oesterdiekhoff, 1992.
5 Ebd., S. 29.
6 Leithäuser/Volmerg u.a. (Hg.), 1977.
7 Oesterdiekhoff, S. 148.
8 Bachmann, S. 84.
9 Von Braun, 1988.
10 Bachmann, S. 84.

Verwendete Literatur

Ingeborg Bachmann, Der Fall Franza. Unvollendeter Roman, München 1979.

Benhabib, Seyla, Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt am Main 1995.

Hans-Christian Harten, Der vernünftige Organismus oder gesellschaftliche Evolution der Vernunft. Zur Gesellschaftstheorie des genetischen Strukturalismus von Piaget, Frankfurt am Main, 1977.

Susanne Herbrand/Sandrina Khaled, Geschlechterdiffere/änz. Zur Feminisierung des philosophischen Diskurses, Pfaffenweiler 1994.

Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), Traditionen – Brüche. Entwicklung feministischer Theorie (Forum Frauenforschung, Bd. 6. Schriftenreihe der Sektion Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.), Freiburg im Br. 1992.

Thomas Leithäuser/Birgit Volmerg u. a. (Hg.), Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewußtseins, Frankfurt am Main 1977.

Georg W. Oesterdiekhoff, Traditionales Denken und Modernisierung. Jean Piaget und die Theorie der sozialen Evolution, Opladen 1992.

Christina von Braun, Nichtich. Logik Lüge Libido, Frankfurt am Main 1988.

„Zum Wohle der Familie und des Volkes!“

Ein Beitrag zur Diskussion um „Nation“ im Blickpunkt des Geschlechterverhältnisses

Silvia WEISS

Das Thema „Nation“ wurde in den letzten Jahren in linken Publikationen Deutschlands und Österreichs ausgiebig diskutiert (vgl. z.B. »Weg und Ziel« 1/1993, »Unitat« 4/1996). Die hiesige Diskussion gestaltet sich meist als eine nationsbejahende, da das NS-Regime als historischer Bezugspunkt vorausgesetzt wird. Es wird die Wichtigkeit der eigenständigen österreichischen Nation hervorgekehrt, um die politische Abgrenzung zur Nation Nazideutschlands, wie auch dem Deutschland in den Grenzen von 1997 zu vollziehen. Sosehr diese Abgrenzung sinnvoll ist, sowenig ist verständlich, warum Gruppen und Parteien dafür völkische Argumente bemühen.

Wenn ein antinationaler Diskurs entfacht wird, befindet man/frau sich zuerst in einem „politischen Vakuum“. Es werden Abgrenzungen in alle politischen und theoretischen Himmelsrichtungen vorgenommen: Selbstverständlich gegenüber rechtsextremem und deutschnationalem Denken, deren Ideologie der Nation sich dadurch bestimmt, daß ein eigenständiger österreichischer Staat zwar anerkannt, das österreichische Volk jedoch zur Kulturgemeinschaft der Deutschen gezählt wird. Eine Abgrenzung in eine ähnliche Richtung gibt es gegenüber jenen, die dieses „neurechte“ Denken ablehnen, dafür aber einen „gesunden Österreich-Patriotismus“ vertreten. Die Distanzierung von jener Linken, die den nationalen Wohlfahrtsstaat über supranationale Zusammenschlüsse stellt, also die Ablehnung einer Europäischen Union und dergleichen völkisch argumentiert, ist für eine antinationale Linke ebenso wichtig. Was im antinationalen Diskurs jedoch inhaltlich völlig fehlt, ist der antisexistische bzw. geschlechtsspezifische Blick. Die Ideologie der „Nation“ ist genausowenig wie jene des „Staats“ geschlechtsneutral. Gibt es bislang noch keine feministische Theorie der Nation, so können zumindest feministische Aspekte ausgemacht werden oder der Bezug von Frauen bzw. organisierten Frauen zum nationalen Projekt untersucht, dargestellt und analysiert werden.

Ein ideologisches Konstrukt

Die Nation ist eine ideologische Konstruktion. Sie bildete im Verlauf der Jahre jedoch Realitäten, sodaß sehr wohl der Begriff „Nation“ – wenn auch in ideellem Sinne – verwendet werden kann. Die Ideologie der Nation wird durch völkische (kapitalistische und rassistische) sowie sexistische Elemente bestimmt. Das sogenannte Staatsvolk wird über den kapitalistischen Markt nach innen homogenisiert, also vereinheitlicht, und nach außen abgegrenzt. Wer sich aufgrund seiner/ihrer Kultur, Sprache, Abstammung, Religion etc. zum Staatsvolk zählen darf und wer „draußen“ bleibt, gerät zu rassistischen Entscheidungen. In der Überschneidung von Rassismus und Kapitalismus zeigt sich, wie sich innerhalb eines Staates ein Volk als Nation bildet.

Frauen bekommen in der Nations-Form einen bestimmten ideologischen Platz zugewiesen. Sie sind immer für den privaten, moralischen Bereich zuständig. Sie werden über ihre Gebärfähigkeit als geistige und materielle „Mütter der Nation“ definiert, als Reproduzentinnen von neuen Staatsbürgerinnen, Zusammenhalterinnen der Keimzelle der Nation, nämlich der Fa-

Otto Dix, Die Familie, 1919

milie. Am krassesten zeigt sich die Inanspruchnahme von Frauen durch ein ganzes Volk und die Reduktion auf ihre Körperlichkeit im Falle eines Krieges. Frauen werden im Namen eines Volkes als Kriegstaktik gegen ein anderes sexuell mißbraucht, geschändet und vergewaltigt.

Nation im Blickpunkt des Geschlechterverhältnisses

Der Bezug von Frauen zur Nation bzw. ihre politische Anknüpfung an das nationale Projekt verläuft historisch immer über den Nationalstaat. Dieser basiert auf geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung. Er setzte den Mann als Staatssubjekt fest. Diese Staatsform protegierte eine Gesellschaftsform, die in öffentliche und private Sphären getrennt wurde – Charakteristikum der bürgerlichen Gesellschaft.

Die bürgerliche Ideologie besteht aus einer „Geschlechter-Dichotomie", einer Zweiteilung von sozialen Orten, in öffentlich, politisch, rational (männlich) und privat, moralisch (weiblich). Die Frau wird auf ihre „natürlichen" Fähigkeiten reduziert. Sie ist Natur und nicht, wie der Mann, Geist.

Die Frauen wurden als „Mütter der Nation" zu einer Institution des Nationalstaates.

Die kapitalistische geschlechtliche Arbeitsteilung in öffentlich/privat wurde vom Nationalstaat gewaltsam durchgesetzt und reguliert. Dieser orientierte sich an einer männlichen Geschlechterideologie, die politische Rechte auf den Bereich der öffentlichen Warenökonomie beschränkte und Frauen somit ausschloß bzw. ihnen politische Partizipationsmöglichkeiten versperrte. Frauen wurden durch dieses Gewaltverhältnis einerseits unter die Macht des (Ehe-)Mannes und andererseits unter die Macht des Staates geordnet, sie wurden zur Naturressource, zum bevölkerungspolitischen Instrument des Nationalstaates.

Der Ein- und Ausschluß von Frauen im Nationalstaat erfolgt über die Festschreibung der Frau als Gebärerin, Mutter und Hausfrau. Der kapitalistische Eigentumsbegriff und der bürgerliche Staat ermöglichten die Kontrolle und Beherrschung von Frauen. Durch die bürgerliche Familienideologie (Ehe, Keuschheit) griff der Staat in die Sexualität von Frauen ein (Kontrolle des Gebärverhaltens). Somit wurde auch eine „ethnisch" einwandfreie Verwandtschaftslinie sichergestellt. Die Ökonomie half in der Weise mit, daß sie die Sphäre, auf die das rechtliche System unterschiedlich wirkte – öffentlich und privat –, geschlechtsspezifisch festschrieb.

Somit kann gesagt werden, daß der Staat, die Frauen und die Gesamtheit des „Volkes" in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. Diese beeinflussen die Rollen von Frauen, die ihnen dadurch zugeschrieben werden.

Frauen treten mit dem Staat auf verschiedenste Weise in Kontakt und in Beziehung. Einerseits sind sie Mitglieder von „Völkern" oder Gruppierungen oder Teilnehmerinnen an sozialen Kämpfen. Andererseits können sie unter eine soziale Kategorie hinsichtlich einer spezifischen Rolle subsumiert werden. Eine andere Verbindung besteht in der „Staatsbürgerschaft". Diese ist vergeschlechtlicht, das heißt, das Staatssubjekt wird, wie auch die Analysen des Wohlfahrtsstaates zeigen, hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit und seiner Bedürfnisse als „männliches" konstruiert.

Frauen stellen keine homogene Kategorie dar, sondern sind durch Klasse, Ethnie und Lebensstil getrennt. Daraus ergeben sich bestimmte Rollen, oder sie werden von Frauen selbst geprägt. Diese Heterogenität von Rollen hinsichtlich Alter, sozialer und geographischer Herkunft kann jedoch nur durch ihre verschiedene Gewichtung in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen verstanden werden. Die nachstehend immer wieder erwähnte Reproduktion bezieht sich auf die menschliche (Arbeitskraft) und soziale (Staatsbürgerschaft) wie auch auf die Reproduktion nationaler und ethnischer Kategorien.

Nach Yuval-Davis und Anthias können fünf Rollen ausgemacht werden, die Frauen für die Nation und in der Nation – im staatlichen Rahmen – spielen (Yuval-Davis/Anthias 1989). Der Staat mischt sich in diesen fünf Bereichen auf unterschiedliche Weise ein:

1. *Frauen als biologische Reproduzentinnen, als Mitglieder in der Völkergemeinschaft:*

Diese Rolle wird durch verschiedene Formen der Bevölkerungspolitik bestimmt und stellt somit eine Kontrolle über Frauen dar. Dazu zählt einerseits die Einwanderungskontrolle durch Quotierungen und andererseits die Kontrolle der reproduktiven Leistungsfähigkeit von Frauen. Letztere Maßnahme besteht aus Sterilisation oder Kampagnen zur Geburtenkontrolle sowie aus Förderung des Bevölkerungswachstums der dominierenden ethnischen Gruppe. Um dies zu gewährleisten werden oftmals religiöse und nationale Diskurse bemüht. Parallel zu diesen ideologischen Mobilisationsversuchen richtet der Staat oftmals ein Kinderbeihilfensystem oder Beihilfen für Mütter ein.

2. *Frauen als Reproduzentinnen der Grenzlinien zwischen ethnischen/nationalen Gruppen:*

Dieser Punkt erweitert die Kontrolle über Frauen durch bevölkerungspolitische Maßnahmen dahingehend, daß Frauen durch ihr Beziehungsverhalten zu ihrem Partner die symbolische Identität ihrer Gruppe oder ihres Ehemannes aufrechterhalten. Es ist die Art und Weise, in welcher kulturell-partnerschaftlichen Beziehung sie ihre Kinder bekommen und aufziehen.

3. *Frauen als zentrale Teilnehmerinnen an der ideologischen Reproduktion der Volksgemeinschaft und als Übermittlerinnen von Kultur:*

Frauen werden oftmals als die eigentlichen Trägerinnen der Kultur bezeichnet, da die Erziehung und somit ein Großteil der Sozialisation von Kindern und Jugendlichen bei ihnen liegt.

4. *Frauen als Ankündigerinnen ethnischer und nationaler Differenzen:*

Frauen bestimmen oftmals die aktuelle symbolische Konfiguration ethnischer oder nationaler Gruppen. „Frauen in Gefahr" oder „die Mutter, die ihre Söhne im Krieg verloren hat" sind dabei zentrale Figuren in nationalistischen Diskursen oder nationalen Konflikten.

5. *Frauen als Teilnehmerinnen in nationalen, ökonomischen, politischen und militärischen Kämpfen:*

Durch ihre unterstützende Haltung hinsichtlich der Reproduktion oder ihre aktive Haltung in der Aktion spielen Frauen in ethnischen und nationalen (Befreiungs-)Kriegen, im Guerillakampf oder im Militär eine große Rolle.

Die Punkte 1. bis 3. beziehen sich auf folgende Darstellung von „Frauenbewegung und Nationalstaat" und „StaatsbürgerInnenschaftskonzepte": Frauen werden vor allem durch ihre Rollen der Mütterlichkeit, der Gebärerin oder der „anderen" Kultur der Frau, die sie in die Nation einbringen können, bestimmt. Diese Rollen, die Frauen zum Teil bewußt einnehmen wollen, lassen sich meines Erachtens zum einen sehr gut an der deutschen (und in Ansätzen an der österreichischen) Frauenbewegung darstellen. Die Organisierung von Frauen zu einer politischen Bewegung versuchte, wie

zu sehen ist mit Erfolg, Frauen oder besser Weiblichkeit als das in die Nation einzubringen, wodurch sie durch die bürgerliche Geschlechterideologie schon immer bestimmt waren: als Mütter. Diese Mutterschaft ist eine „geistige", denn es ging (geht) nicht nur darum, daß nur Frauen mit Kindern am Nationalen teilnehmen durften, vielmehr sollten alle Frauen durch Mütterlichkeit, das „geistig" Andere, Dienende und Sorgende bestimmt werden. Dabei übernimmt die Frauenbewegung nicht explizit eine Rolle, sondern sie ist im Kontext von Nation und Sexismus jene politische Bewegung, die die Öffentlichkeit für die Teilnahme von Frauen an der Nation herstellte und durchzusetzen versuchte.

Weiters sehe ich in der Darstellung und Analyse der StaatsbürgerInnenschaftskonzepte eine politische Entwicklung, die ausdrückt, inwieweit Frauen als „nationsfähig" betrachtet wurden, inwieweit ihnen ein eigener politischer Status zugebilligt wird (wurde). Es geht nicht darum, Frauen und ihre Rolle in der Nation sowie ihre Position dazu positiv zu bewerten, ich möchte vielmehr zeigen, daß Frauen im nationalen Diskurs – wie so oft – kaum einen vollen politischen Status oder einen gleichberechtigten Anspruch auf national-politische Rechte besitzen.

Die Punkte 4. und 5. sprechen Krieg und Militarismus im Kontext von Nation an. Die „Dreifaltigkeit" von Nation, Patriarchat und Krieg soll eine genauere Ausführung jener Thematik bieten, die Krieg, Militarisierung und Nation mit Sexismus verbindet. Hierbei erscheint es mir sinnvoll, patriarchale Strukturen wie etwa Männlichkeitskonstruktionen und Vergewaltigung zu thematisieren, um nicht in der allgemeinen Vorstellung von der friedfertigen Frau und dem gewalttätigen Mann – individualisierte, differenzierte Geschlechterkonstruktionen – steckenzubleiben.

Nationale und geschlechtliche Identitäten am Ende des 19. Jahrhunderts in Österreich

In einem historischen Rückblick zeigt sich, daß die Diskussion um Geschlecht und Nation bereits Ende des vorigen Jahrhunderts große Bedeutung erreichte. Beispielsweise in den deutschsprachigen Mittelschichten Österreichs, in denen das Thema der nationalen und geschlechtlichen Identität große Wichtigkeit erlangte.

Um 1880 kam es in Österreich zu einem Wandel im ideologischen und politischen Verständnis von Bürgerrecht. Bis dahin waren politische Partizipation und die Ausübung bürgerlicher Rechte (fast) ausschließlich Männern vorbehalten.[1] Die bürgerlichen und sozialdemokratischen Frauenbewegungen in Österreich rückten das „Weibliche" stärker in den politischen Vordergrund und traten somit verstärkt in das Feld öffentlichen Wirkens ein.

Die Deutschnationalen in Österreich stellten zu dieser Zeit wieder vermehrt eine deutsche Identität und ethnische Reinheit in den Vordergrund. Dies nicht zuletzt deshalb, da sie sich von der immer mehr emanzipierten ArbeiterInnenklasse und ihren Kämpfen und Siegen bedroht fühlten und dieser emanzipativen internationalistischen Entwicklung etwas entgegenhalten wollten.

Ihre Absicht, ein „reines Volk" zu erhalten, rekurriert umgehend an die Adresse der Frauen in deren Rolle als Gebärende und Mutter. Sie hatten ja – in einem streng getrennten, nach Klischees und Rollen aufgeteilten Geschlechterverhältnis – die Obsorge für die Erziehung der Kinder. Die Frauen/Mütter waren diejenigen, die Sprache und Kultur an die nächste Generation weitergaben. Sprache und Kultur werden als nationalisierende Elemente angesehen, Frauen schufen damit in ihrer Funktion als Mütter nationale Identitäten.

„Die wachsende Sorge um die Erhaltung der nationalen Identität nach 1880 verlieh den Tätigkeiten der Frauen in diesem Bereich neue Bedeutung. Und indem er den Müttern die zunehmende politisierte Verantwortung für den Schutz der entscheidenden Identität der Nation übertrug, schuf der Nationalismus auch einen Raum für die Teilnahme der Frauen an der eigentlich öffentlichen Sphäre der Politik." (Judson 1994, S. 36)[2]

Diese „weiblichen", also häuslichen und mütterlichen Tätigkeiten im Klartext: Erziehen und Dienen sollten Frauen in die Politik miteinbringen. Wie später anhand der ersten deutschen bürgerlichen Frauenbewegung gezeigt wird, wurde das Private, Familiäre in die öffentliche Sphäre der Politik gezogen. Es ging dabei aber nicht um eine Entwicklung, die mit der Losung der zweiten Frauenbewegung „Das Private ist politisch" in Einklang steht. Vielmehr wurde darauf geachtet, das ideologisch konstruierte Weibliche – nämlich die Mütterlichkeit – als Surplus in die öffentlich-politische Sphäre aufzunehmen, womit gleichzeitig in sexistischer Manier eine Schublade für sich emanzipierende Frauen gefunden wurde.

Frauen waren in diesem nationalistischen Diskurs nur mehr Mütter und Hausfrauen, und eben diese Funktion wurde in die Öffentlichkeit gerückt. Aufgrund ihrer erzieherischen Tätigkeit wurden Frauen zu nationalen Erzieherinnen abgestempelt (oder erhoben?). Sie sollten die spezifisch deutschen Tugenden weitergeben. Diese sollten auch geschlechtsspezifisch gehalten werden. Es wurde eine unterschiedliche Erziehung von Mädchen (zu deutschen Müttern) und Knaben (zu Helden) verlangt.[3] Diese Forderung zog eine Verstärkung von nationalen und geschlechtlichen Identitäten nach sich und ließ die Frage der sozialen Schichtung, der Zugehörigkeit zu einer Klasse zugedeckt.

„Indem auf das Geschlecht bezogene Identitäten mit Vorstellungen von Patriotismus oder Nationalkultur besetzt wurden, versuchten Bürgerliche in Österreich, sich die Mobilisierung der Frauen zu sichern, um ein Gefühl gemeinsamer Identität unter zunehmend isolierten Gesellschaftsgruppen schaffen zu helfen. Die nationalistische Ideologie stattete die wichtig gewordenen sozialen Kategorien ‚deutsch' und ‚nicht deutsch', ‚männlich' und ‚weiblich' normativ mit Stabilität aus. Damit unterschlug, ja verleugnete der Nationalismus gleichzeitig die Möglichkeit, daß zwischen den Klassen oder Geschlechtern innerhalb der ‚Deutschen Nation' Konflikte aufbrechen könnten." (Judson 1994, S. 46)

Balibar nennt dies den sozialen Nationalstaat, was bedeutet, daß die Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse unter die des StatsbürgerInnentums geordnet wurde. Staatsangehörigkeit wurde für die BürgerInnen zum wichtigsten Faktor erhoben, womit geschickt soziale Ungleichheiten zugedeckt blieben und eine Gleichheit zwischen eigentlich Ungleichen postuliert wurde.

Frauenbewegung und Nationalstaat

Die erste Frauenbewegung (1848-1933), hier anhand der deutschen bürgerlichen Frauenbewegung dargestellt, trieb das Konzept der „geistigen Mütterlichkeit" voran und damit auch die Nationalisierung der Gesellschaft. „Geistige Mütterlichkeit" bedeutete, daß sich die politischen Forderungen

der Frauenbewegung daran orientierten, daß Frauen im Volkskörper einen bestimmten Platz zugewiesen bekommen sollten und dadurch eine bestimmte Funktion für das Volk erfüllen konnten. Diese Funktion sollte für den öffentlichen Bereich das leisten, was die Frau sonst in der Familie zu erfüllen hatte, nämlich fürsorgende und erzieherische Tätigkeiten. Der moralisch-private Bereich sollte als „Zusatz", verkörpert durch die Frauen, in den öffentlichen Bereich aufgenommen werden. Frauen wurde somit ein bestimmter ideologischer Platz zugewiesen, den diese auch bereitwillig einnahmen, um dadurch am nationalen Projekt partizipieren zu können bzw. um eine Rolle in der Nation zu spielen.

Konkret übernahmen Frauen karitative und fürsorgliche Tätigkeiten, die nicht mehr im „eigenen" familiären Raum, sondern auf staatlichem Terrain für „andere", aber zum „Volk" Gehörende, stattfanden – wie zum Beispiel die Krankenfürsorge. Die deutsche bürgerliche Frauenbewegung schuf mitunter durch diese Entwicklung in privater Form Einrichtungen, die später vom nationalen Sozialstaat übernommen wurden. Die deutsche bürgerliche Frauenbewegung unterstützte tatkräftig die ideologische Konstruktion von Frau in der bürgerlichen Gesellschaft als Hausfrau, Mutter und Gebärerin.

Ein Spezifikum der österreichischen bürgerlichen und katholischen Frauenbewegung war ihr Kampf gegen die Prostitution. Dabei ging es ihr vor allem darum, „körperliche Unzucht" zu verhindern, um der „Sittlichkeit des österreichischen Volkes" gerecht zu werden. Unter dem Banner eines „reinen und züchtigen Volkes" schien es diesen Frauen auch der Logik zu entsprechen, Prostituierten erst im Jahre 1923 das Wahlrecht zu verleihen.[4] Prostituierte paßten nicht in das Schema von „Heimeligkeit" und „Mütterlichkeit" und schon gar nicht in das Konzept der bürgerlichen Sexualmoral, die eine heterosexuelle Ehe nach den Prinzipien Ordnung, Sitte und Moral propagierte. Aber nicht nur dieser Richtung der österreichischen Frauenbewegung, auch der deutschen, gelang mit dem Kreuzzug gegen die Formen der sexuellen Dekadenz und des Lasters eine Versöhnung von bürgerlicher Moral mit dem Nationalismus. Lesbische oder nicht-deutsche/österreichische Frauen fielen nicht in das Konzept von Mütterlichkeit oder „Reinhaltung des Volkes" und konnten somit der Reproduktion der Nation nicht dienlich sein. So blieben zum Beispiel Lesben und Jüdinnen dabei außen vor.

Internationale Kontakte wurden von den Frauenbewegungen vor dem Ersten Weltkrieg geknüpft, was aber keine Ausrichtung auf Internationalismus bedeutet, sondern der nationale Gedanke blieb immer vorrangig. Das heißt, daß sich die nationalen Frauenbewegungen zwar zu einem internationalen Dachverband, dem ICW (International Council of Women), zusammenschlossen, ihr Austausch beschränkte sich aber auf Erfahrungen und Solidaritätsbezeugungen über das Vorgehen bzw. die Aktivitäten zu einem bestimmten Thema im nationalen Verband. Im Ersten Weltkrieg scheiterte diese internationale Frauensolidarität aber; die einzelnen Frauenbewegungen unterstützten dann ihre „Genossen" und „Freunde" oder „Kameraden" an der Front.

Otto Dix, Frauenbildnis, 1919

Die nationalsozialistische Frauenschaft kritisierte vor allem die Haltung der (Männer-)Gesellschaft zur Nation.[5] Der Staats- und Nationsgedanke des NS-Regimes stützte sich auf soziobiologische Männerbundtheorien, die Anfang des 20. Jahrhunderts ihren Aufschwung erlebt hatten. Die NS-Frauen wollten Anteil an der NS-Nation, die die „arische Rasse" ins Zentrum stellte, haben. Sie wollten ihre, ihnen angeborenen, „natürlichen" Fähigkeiten einbringen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen liberaler (erster) und NS-Frauenbewegung besteht in der Auslegung von Haushalt und Hauswirtschaft. Während vor 1933 die Frauen die häuslichen Tätigkeiten in das öffentliche Leben und somit in die Politik tragen wollten, wurden im Nationalsozialismus die Frauen wieder in den Haushalt und die häusliche Enge zurückgedrängt. Darin lag laut NS-Frauenschaft ein weiterer Beitrag zur Nation und dem Volksvermögen. Eine von einer deutschen Hausfrau gut geführte Hauswirtschaft war wichtiger Bestandteil der deutschen Volkswirtschaft. Aus dem Konzept der „geistigen Mütterlichkeit" der ersten Frauenbewegung, die sich als „Mütter der Nation" verstand und den Fortbestand der nationalen Genealogie sichern wollte, wurde im Nationalsozialismus jenes Konzept von Frauen als „Mütter des Volkes", als Erhalterinnen der „arischen Rasse", die den „Volkskörper" reinhalten oder gar noch verbessern sollten.

Die Frauen in der NS-Nation sollten nicht nur Erhalterinnen der „arischen Volksgemeinschaft" sein, sie galten auch als Heldinnen, da sie neben der „völkischen Reinhaltung" auch die Mütter von Soldaten waren. Neben dem Soldaten steht in der NS-Propaganda die Mutter und beide opfern sich Seite an Seite für die Nation auf. Das Heldische wird somit auch der Frau zugänglich. Dies ist eine Interpretation, die im Nationalsozialismus als egalitärer Ansatz im Geschlechterverhältnis verstanden wurde und dementsprechend war auch der Politikbegriff der NS-Frauenschaft. Aus einem geschlechtlich konnotierten sozialen Ort heraus (Haushalt, Familie) sollte die Frau für die „arische" Allgemeinheit tätig sein oder besser gesagt: sich aufopfern.

Die autonome Frauenbewegung (der Nachkriegszeit) kaprizierte sich zuerst nicht auf den Nationalstaat, sondern lehnte diesen als Männerbund ab. Heute gestaltet sich das Verhältnis zwischen zweiter Frauenbewegung und Nation/Nationalstaat anders. Dabei geht es nicht um die Bewegung, die sich an die Nation klammert, sondern um die von ihr transportierten Inhalte und wie diese öffentlich-politisch umgesetzt wurden. So kann zum Beispiel mitunter in Österreich und Deutschland der po-

litische Druck, der von den Demonstrationen und Aktionen der autonomen Frauenbewegung ausging, als Beitrag gesehen werden, der zur Einrichtung von Frauenstaatssekretariaten und später Frauenministerien führte. Dies bedeutet eine Anbindung von Frauen an den Nationalstaat. So kann zum Beispiel auch der „frauenfreundliche" skandinavische Wohlfahrtsstaat einmal unter anderem Vorzeichen betrachtet werden. Im skandinavischen Modell können nahezu alle BürgerInnen „Arbeitsbürger", das heißt, StaatsbürgerInnen mit Erwerbsarbeit werden. Betrachtet man/frau die Situation jedoch genauer, so zeigt sich, daß hauptsächlich Frauen „private" Dienste übernehmen. Sie betreuen die Kinder von anderen Frauen, damit diese ihrer Erwerbsarbeit nachgehen können. Diese Dienstleistungen gehen dann vom Staat als dem Hauptbeschäftiger von, vor allem, Frauen aus. Dabei sind sowohl die Frauen, die staatlich beschäftigt werden, wie auch jene, denen die Leistung erbracht wird vom Staat abhängig.

StaatsbürgerInnenschaftskonzepte

In den neuzeitlichen StaatsbürgerInnenschaftskonzepten zeigt sich, wie die männliche Kodierung dieser Konzeptionen hervortritt.

Im neuzeitlichen Naturrecht ging es darum, daß mann mit dem Staat in einen *Gesellschafts*vertrag (nach Pateman[6]) trat. Dieses Faktum, das sich durch diverse sexistische Staats- und Gesellschaftstheorien (der Aufklärung, so beispielsweise Rousseau) belegen läßt, konstruiert ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mann und Frau. Staatsbürgerliche Subjekte waren eigentlich nur jene, die waffenfähig waren, also Männer. Für Frauen ergab das in ihrer „Differenz" bzw. Waffenunfähigkeit die *republikanische Mutterschaft*. Dieser Status schloß sie als Untergeordnete in die politische Ordnung wieder ein.

Frauen sind in dieser Denkweise Halb-und-halb-Bürgerinnen. Durch ihre Zuordnung zum sozialen Ort „Privatheit" werden sie in die Gesellschaft mitaufgenommen, haben im Kontext des Grundvertrages als autonome Individuen aber keine eigene Parteistellung. Der Ausschluß von Frauen vollzieht sich hier über Ökonomie, im Sinne von Besitzerwerb, und vollem Staatsbürgerrecht, der Einschluß passiert über ihre Verpflichtung gegenüber dem Staat als Gebärerinnen und Mütter.

Otto Dix, Soldat, 1918

Im fordistischen Wohlfahrtsstaat zieht sich das Konzept der republikanischen Mutterschaft in etwas veränderter Form weiter. Geht man/frau davon aus, daß StaatsbürgerInnenschaft bürgerliche, politische und soziale Rechte meint, muß gesagt werden, daß dieser Status für Frauen noch immer nicht erreicht ist. Besonders der Wohlfahrtsstaat konservativen Typs (wie in Österreich und Deutschland) steht hier in sexistischer Manier an vorderster Front. Die verheiratete Hausfrau ist beim männlichen Erwerbstätigen, beim „Ernährer", „Empfänger des Familienlohns", mitversichert. Ihre Aufgabe ist in der Geschlechterideologie des „konservativen" keynesianischen Wohlfahrtsstaates, (noch immer) Hausfrau und Mutter zu sein. Durch ihren reproduktiven Beitrag kommen Frauen in den Genuß von Sozialleistungen und sind dann „vollwertige" Staatsbürgerinnen. Frauen, die überhaupt nicht bzw. nicht ständig erwerbstätig sind, gelangen aufgrund ihres ideologisch zugedachten Status der Ehefrau und Mutter, durch den „Familienvorsteher", ihren Ehemann, zur Sozialversicherung. Dies würde ich als ein Element von sozialem Recht = staatsbürgerlichem Recht bezeichnen, das gewisse Frauen erst über den „Umweg" des Ehemannes erhalten. Somit bleibt das Konzept der republikanischen Mutterschaft, in modifizierter Form, im fordistischen „konservativen" Wohlfahrtsstaat erhalten.

Nation, Patriarchat und Krieg

Die Militarisierung von Staat und Gesellschaft beinhaltet ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis, eine Vergeschlechtlichung von Staat und Nation. Militär und Armee werden zumeist ausschließlich von Männern getragen und stellen somit Männerbünde – durch den personellen und institutionellen Ausschluß von Frauen – dar.

Aber nicht nur der Männerbund, die Homoerotik und Solidarität unter Männern bedingt dieses asymmetrische Geschlechterverhältnis. Staatliche Gewalt (wie sie sich durch eine Armee ausdrückt) und männliche Dominanz gehen ineinander über und verfestigen die Diskriminierung von Frauen. Diese Unterordnung steht im Kontext einer *Unterwerfung*. Durch die Herrschaft der militarisierten Männer wird in einem nationalen Zusammenhang das

„Fremde", das nicht in der Solidarität des Männerbundes steht, unterworfen. Dieses „Fremde" ist demnach das weibliche Geschlecht. Die Vorstellung hierbei, daß Männer mit Waffengewalt Frauen zur Unterwerfung zwingen, ist zu einfach, dennoch darf das Innehaben des staatlichen Gewaltmonopols durch Männer und die davon ableitbare strukturelle Unterdrückung von Frauen, nicht unterschätzt werden oder in der Analyse verlorengehen.

Männlichkeitskonstruktionen im Krieg

Im Falle eines Krieges wird die Nation zu einem wichtigen Bestandteil von Männlichkeitsideologien, wie am Krieg in Ex-Jugoslawien gezeigt werden kann: Alleine durch Medien und Medienkampagnen wurde eine aggressive, dominante und gewaltorientierte Männlichkeit verbreitet. Diese gehört zur Voraussetzung nationalistischer Ideologien. Denn im Kriegsfall entscheidet ein militärisches männliches Kollektiv über gut und böse, über „ethnisch-rein" und „ethnisch-verwerflich". Die Männer ernennen sich selbst zu Saubermännern der Nation und schützen mit militärischen Mitteln ihre Mitglieder und verteidigen ihre Nation, indem sie Mitglieder der „feindlichen Nation" töten.

Somit entsteht aus diesem männlichkeits-idealisierten, männerbündischen Kriegskollektiv ein „Stammespatriarchat" (Papic). Dieses weist den Frauen einen ganz bestimmten Platz zu, nämlich jenen der uneingeschränkten Reproduzentinnen. Frauen erhalten die Rolle von Müttern und Beschützerinnen von Kindern, sind ruhender Pol, beruhigende Ehefrau oder Freundin des Soldaten. Daher funktioniert ein militärisch durchgesetzter Nationalismus nicht ohne die sexistische-patriarchale Rollenzuweisung und die damit verbundene geschlechtliche Hierarchisierung. Gerade im Krieg zeigt sich die Funktionalisierung von Frauen und die patriarchale und frauenausschließende Wirkung des Nationalismus, denn aus der nationalen Identität wird eine männlich-militärische-aggressive Identität. Die politische Öffentlichkeit definiert sich einmal mehr durch maskuline Werte.

Ausdruck findet diese Entwicklung dann nicht nur in der militärischen Gewalt gegen Frauen, sondern auch in Form sexueller Gewalt. Nicht nur Vergewaltigung von Frauen anderer „Nationen" oder „Ethnien" ist hier gemeint, sondern auch sexuelle Gewalt gegen Ehefrauen oder Freundinnen. Im privaten Heim ist die „andere Nation" dann das weibliche Geschlecht, an welchem die aufgestauten Aggressionen abgelassen werden können.[7]

Nation und Vergewaltigung

Vergewaltigung als Kriegstaktik wurde erst vor ein paar Jahren zu einem Thema. Anlaßfall waren die unzähligen Vergewaltigungen im Krieg in Ex-Jugoslawien.[8] Bei dieser breiten, vor allem in den Medien geführten Diskussion um die sogenannten „Massenvergewaltigungen" ist jedoch eines sehr auffallend: die Interpretation der Bedeutung von Vergewaltigung.

Die sexuellen Verbrechen an den bosnischen, kroatischen und serbischen Frauen wurden in erster Linie nicht im Kontext sexueller Gewalt und Verbrechen an Frauen diskutiert, sondern vielmehr als Schändung eines „Volkes" durch ein anderes dargestellt. Somit werden die Vergewaltigungen in diesem Krieg als Angriff auf ein maskulines, nationalistisches Kollektiv – das „Volk" – betrachtet und die vergewaltigte Frau als Gemeinschaftsbesitz eben dieses „Volkes" angesehen. Die persönlichen, körperlichen wie seelischen Leiden, die eine Vergewaltigung mit sich bringt, werden der betroffenen Frau weggenommen und diese Vergewaltigungen als eine große Vergewaltigung an der Nation funktionalisiert.

Ein weiterer Punkt, um den Nationalismus in der Diskussion um die Vergewaltigungen in Ex-Jugoslawien sichtbar zu machen, zeigt sich im Umgang mit vergewaltigten und dadurch geschwängerten Frauen. Nicht die Vergewaltigung an sich wird thematisiert, sondern die Nationalität des Vergewaltigers steht plötzlich im Vordergrund. Hier steht einmal mehr nicht die vergewaltigte Frau als Ganzes – ihre verletzte Psyche und Körperlichkeit – im Zentrum der Diskussion. Im öffentlichen, medialen Diskurs wird so getan, als würde es nur einen Teil von ihr betreffen, jenes Organ, das Frauen die Gebärfunktion ermöglicht. Es handelt sich eher um eine Diskussion, „die das Problem der Vergewaltigung nicht in der Vergewaltigung der Frau sieht, sondern in der Nationalität ihres Vergewaltigers und in der Nationalität des

Otto Dix, Mädchen und Tod, 1918

Fetus, mit dem sie unter Umständen schwanger ist. Eine Analyse, die impliziert, daß diese Frauen diese Kinder nicht wollen, weil es ‚Serbenkinder' sind, und nicht, weil sie aufgrund von Vergewaltigung schwanger sind. Die zudem ein Nationalitätsprinzip vertritt, nach dem die Nationalität eines Kindes strikt durch die Nationalität des biologischen Vaters bestimmt wird: Es sind ‚Serbenkinder', nicht etwa die Kinder muslimischer Bosnierinnen." (Kappeler 1994, S. 46)

Ein dritter Punkt zeigt sich im Begriff „Masse", in dem medial höchst wirksamen Wort „Massenvergewaltigungen". Dieses Wort „Masse" ist völkisch konnotiert. Es wird so getan, als würde eine Gruppe von Menschen, die „Ethnie", in ihrem innersten Kern, der biologischen Reproduktion, bedroht, dies aber erst durch eine „Masse" von Vergewaltigungen – ein Einzelfall ist scheinbar nichts Ernstzunehmendes. Es zeigt sich hier der Stellenwert der Solidarität, der einer vergewaltigten Frau entgegengebracht wird. Als Einzelfall wird der betroffenen Frau nicht selten vorgeworfen, sie habe das Verbrechen „provoziert". Passiert die Vergewaltigung unter national-völkischem Vorzeichen in der Situation eines Krieges, so erhält diese eine Wichtigkeit, die sich jedoch nicht an der betroffenen Frau orientiert, sondern ein entkörperlichtes Faktum in den Kriegswirren darstellt, das ein ganzes „Volk" erniedrigt.

Conclusio

Der Bezug von Frauen zur Nation bzw. sexistische Implikationen im nationalistischen Diskurs haben sich entlang der Scheidelinien *öffentlich* (männlich) und *privat* (weiblich) entwickelt. Diese Aufspaltung in vergeschlechtlichte soziale Bereiche vollzieht sich auf Basis der bürgerlichen Geschlechterideologie, die im Zuge der Aufklärung und Moderne eine „Hausfrauisierung" (Maria Mies) und somit Domestizierung und Passivierung für Frauen brachte.

Diese Zuweisung von sozialen Orten bestimmt die Rolle der Frau in der „Volksgemeinschaft". Diese Rolle in der Volksgemeinschaft nährt sich jedoch nicht nur aus reinen Ausschlußmechanismen. Vielmehr geht es darum, den Ein- *und* Ausschluß von und für Frauen aufzuzeigen. Diese Ein- und Ausschlußmodi können am besten historisch-theoretisch aufgezeigt werden. Beispielsweise an der Entwicklung der organisierten, „weiblichen" Öffentlichkeit. Hier zeigt sich, daß Frauen selbst an ihrer diskriminierenden Situation, der Definition über den weiblichen Körper und ihre „weibliche" Schwäche und Sanftmut, mitgearbeitet haben. Diese Taktik resultierte sicherlich auch aus einem Ohnmachtsgefühl, aus der Suche nach einer Möglichkeit, überhaupt als Frauen am öffentlichen Leben partizipieren zu können. Die ideologische Annahme der „Frau als Mutter" setzt sich in den StaatsbürgerInnenschaftskonzepten fort, welche sehr stark von den philosophischen „Denkern" der Moderne beeinflußt sind.

Ein anderes Moment im sexistischen Ein- und Ausschlußsystem von Nationen ist die Verbindung mit Militarismus und den zugrundeliegenden patriarchalen Strukturen. Über eine militaristische, heldenhafte und aggressive Konstruktion von Männlichkeit wird die Frau zur „Fremden". Sie ist dann das „Andere", gegen das, wie gegen andere Nationen, Krieg geführt wird. Die Frau wird dabei richtiggehend unterworfen und zum Eigentum des „Volkes" gemacht. Dieses Faktum zeigt sich sehr deutlich in der Aufarbeitung von Vergewaltigung im Krieg. Der Einschlußmodus für Frauen funktioniert in der Situation eines Krieges über ihre physiologische Funktion als Reproduzentin neuer Soldaten. Weiters soll sie Hilfestellung als Freundin, Gefährtin und Mutter des Soldaten sein. Sie stellt dabei das nationale „Hinterland" dar, das beruhigend auf die „Kämpfer" wirken sollte.

Ich denke, daß für Frauen ein Bezug zur Nation immer ein zweischneidiges Schwert darstellt. Einerseits erhalten Frauen über ihre Nationalität bestimmte staatsbürgerliche Rechte. Für manche Frauen, wie zum Beispiel Flüchtlingsfrauen, wird dadurch Nationalität lebensnotwendig. Für eine weitergedachte, internationalistische und feministische Emanzipationsbestrebung ist die Definition über Nation nicht zu gebrauchen. Denn die Ideologie von Nation definiert, wie ich versuchte zu zeigen, Frauen über ihren Körper und über diskriminierende soziale Werte wie Schwachheit, Privatheit, moralische Instanz, „Familienzusammenhalterin" etc. Aus dieser Unterordnung unter das Starke, Männliche, gilt es für Frauen herauszukommen. Eine feministische Befreiung funktioniert nur in der Überschreitung von Grenzen, damit meine ich Grenzen der Ideologie wie auch territoriale, nationale Grenzen. ■

Mag. Silvia WEISS ist Politologin.

Literatur

Anthias, Floya/Yuval-Davis, Nira (1992); Racialized Bounderies, Race, Nation, Gender, Colour and Class – an Antiracist struggle, London/NY.

Appelt, Erna (1994a); Staatsbürgerschaft und soziales Geschlecht. Zur politischen Transformation des Geschlechterverhältnisses. Studien an ausgewählten europäischen Ländern. Wien, Habilitationsschrift.

Dies., (1994b); Bürgerrechte – Feministische Revisionen eines politischen Projektes. In: Dies./Neyer, Gerda; »Feministische Politikwissenschaft« – Wien, S. 97-117.

Bryan, Catherine (1994); Woman and Nation: A Reappraisal. In: Winfried Garscha/Christine Schindler (Hg.); Arbeiterbewegung und nationale Identität. ITH-Tagungsberichte Bd. 30: 29. Linzer Konferenz der Internationalen Tagung der Historikerinnen und Historiker der Arbeiterinnen- und Arbeiterbewegung, 14. bis 18. September 1993. Wien, S. 96-105.

Bublitz, Hannelore/Kuhn, Annette (1992); Aneignungen, Enteignungen und Widerständigkeiten. Die Beziehung von Frauen zur Nation. In: »Metis« Nr. 1/92: Ist die Nation weiblich? Pfaffenweiler, S. 10-27.

Dietz, Mary (1992); Context is all: Feminism and Theories of Citizenship. In: Mouffe, Chantal (Hg.) Demensions of Radical Democracy. London.

Eichhorn, Cornelia (1994); Im Dienste des Gemeinwohls. Frauenbewegung und Nationalstaat. In: Dies./Grimm, Sabine (Hg.); Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik. Berlin/Amsterdam, S. 77-91.

Feminist Review (1993): Nationalism and National Identities 44.

Feministische Studien (1991): Kulturelle und sexuelle Differenzen. Weinheim.

Gerhard, Ute (1994); National oder International?: Die internationalen Beziehungen der deutschen bürgerlichen Frauenbewegung. In: »Feministische Studien« Nr. 12, S. 34-52.

Honegger, Claudia (1992); Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib. Frankfurt/Main/New York.

Jacob, Günther (1994); Rechte Leute von links. In: »Konkret« Nr. 5, S. 14-20.
Jayawardena, Kumari (1986); Feminism and Nationalism in the Third World. London.
Judson, Pieter M. (1994); Deutschnationale Politik und Geschlecht in Österreich 1880-1900. In: Good, David F. (Hg.); Frauen in Österreich: Beiträge zu ihrer Situation im 19. und 20. Jahrhundert. Wien, S. 32-47.
Kappeler, Susanne/Renka, Mira/Beyer, Melanie (Hg.) (1994); Vergewaltigung, Krieg, Nationalismus. München.
Kostash, Myrna (1990); Feminismus und Nationalismus. In: Miner Valerie et al. (Hg.); Konkurrenz. München.
Kubes-Hofmann, Ursula (1992); Der Instinkt als Basis für die Norm. In: »Stimme der Frau«, Heft 48, Nr. 7/8, S. 36-37.
Langan, Mary/Ostner, Ilona (1991); Geschlechterpolitik im Wohlfahrtsstaat. Aspekte im internationalen Vergleich. In: »Kritische Justiz«, S. 302-317.
Lipp, Carola (1986); Liebe, Krieg und Revolution. Geschlechterbeziehungen und Nationalismus. In: Lipp, Carola (Hg.); Schimpfende Weiber. Bühl-Moos.
Mosse, George L. (1985); Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München/Wien.
Papic, Zarana (1994); Nationalismus, Patriarchat und Krieg. In: Uremovic, Olga/Oerter, Gundula (Hg.); Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion. Frankfurt/Main, New York, S. 107-117.
Parker, Andrew/Russo, Mary/Summer, Doris/Yaeger, Patricia (Hg.) (1992); Nationalisms & Sexualities. New York, London.
Philips, Anne (1991); Citizenship and Feminist Politics. In: Andrews, Goeff (Hg.); Citizenship. London.
Rumpf, Mechthild (1993); Staatliches Gewaltmonopol, nationale Souveränität und Krieg. Einige Aspekte des männlichen Zivilisationsprozesses. In: »L'Homme«, Heft 1, 3. Jg., S. 7-30.
Stoehr, Irene (1993); Frauenbewegte Nationalgefühle und Staatsbewußtheiten vor 1933. In: Ariadne. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung 24, S. 22-29.
Uremovic, Olga (Hg.) (1994); Frauen zwischen Grenzen. Frankfurt/Main.
Vogel, Ursula (1991); Is Citizenship Gender-Specific? In: Dies./Moran, Michael (Hg.); The Frontiers of Citizenship. New York.
Voglmayr, Irmi (1994); In Reih und Glied. Nationalismus, Gewalt und Krieg. In: »Frauensolidarität« 47, S. 30-32.
Wagner, Leonie (1993); Kinder, Küche, Volksgemeinschaft. Die „Nation" der Nationalsozialistinnen. In: »Ariadne« 24, S. 37-43.
Walby, Sylvia (1992); Woman and Nation. In: Anthony D. Smith (ed.); Ethnicity and Nationalism. S. 82-100.
Wiener, Antje (1996); StaatsbürgerInnenschaft im Kontext: Staats*an*gehörigkeit und *Zu*gehörigkeit. In: Kulawik, Theresa/Sauer, Birgit (Hg.,) Der halbierte Staat. Grundlagen feministischer Politikwissenschaft. Frankfurt/Main/New York, S. 105-133.
Yuval-Davis, Nira (1989); Woman-Nation-State. New York.
Dies. (1992); Die Frauen, die ethnischen Prozesse und der Staat. In: Rassismus und Migration in Europa.»Argument« Sonderband. Hamburg, S. 216-228.
Zaar, Brigitte (1987); Dem Mann die Politik, der Frau die Familie – die Gegner des politischen Frauenstimmrechts in Österreich (1848-1918). In: »Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft« Nr. 4, S. 351-362.
Dies. (1994); Frauen und Politik in Österreich, 1890-1934. Ziele und Visionen. In: Good, David F. (Hg.); Frauen in Österreich: Beiträge zu ihrer Situation im 19. und 20. Jahrhundert. Wien, S. 48-76.

Anmerkungen

1 In Niederösterreich erhielten besitzende Frauen ein wichtiges BürgerInnenrecht, das Stimmrecht. „Bereits 1849/50 unterschieden viele Gemeinden im Zuge der Gemeindeautonomie in ihren Wahlordnungen nicht nach dem Geschlecht. Steuerzahlerinnen erhielten auf der Basis von Haus- oder Grundbesitz bzw. Gewerbe oder Erwerb das aktive Wahlrecht." (Zaar 1987, S. 353) Diese wurden aber 1888 zum Großteil wieder davon ausgenommen, übrig blieben (und somit stimmberechtigt) einige wenige Großgrundbesitzerinnen. (vgl. Zaar 1993, S. 51)

2 Dieser Nationalismus verlangte noch keine bevölkerungspolitischen Maßnahmen. So gab es zum Beispiel zu diesem Zeitpunkt noch keine Forderung nach Erhöhung der deutschen Geburtenrate. Was jedoch gefordert wurde, war ein „ethnisch reines" Heiratsverhalten durch Regulierung oder das Verbot der Mischheirat.

3 So ist zum Beispiel in den „Mitteilungen des deutschen Böhmerwaldbundes" (MDB) folgendes zu lesen: „Gebt euren Kindern echt deutsche Namen, Ihr deutschen Mütter; der Name mahnt den Jüngling und den Mann, die Jungfrau und das Weib ihr ganzes Leben lang, daß sie vom deutschen Stamme und daß deutsch denken und handeln ihre Pflicht ist." (MDB, Nr. 17, 1889, S. 188. In: Judson 1994, S. 42)

4 An österreichischen Schulen wird im Geschichtsunterricht noch immer die falsche Annahme gelehrt, alle Österreicherinnen hätten im Jahre 1918 das gleiche, allgemeine, direkte und geheime Wahlrecht errungen. Daß eine Personengruppe davon ausgenommen war, nämlich die Prostituierten, fällt dabei geflissentlich unter den Tisch. Somit müßte eigentlich die Gewährung des Wahlrechtes – ausnahmslos – für alle österreichischen Frauen und Männer mit der Jahreszahl 1923 angegeben werden.

5 Die NS-Nation unterscheidet sich vom bürgerlich-liberalen Konzept dadurch, daß die bürgerliche Theorie besagt, Nation ist durch das „Volk" bestimmt. Der Begriff der NS-Nation umschloß nur jene, die dem arischen Mythos entsprachen.

6 Pateman meint, ein *Gesellschaftsvertrag* sei ein Grundvertrag oder Urpakt von Männern mit dem Staat bzw. der Gesellschaft; Frauen bzw. ein Geschlechtervertrag blieben ausgespart.

7 Mitarbeiterinnen des Belgrader SOS-Telefons berichten, daß die Gewalt gegen Frauen nach den TV-Berichten über Vergewaltigungen im Krieg zunahm. Weiters stieg die Zahl der Anrufe von Frauen, die von ihren Männern Morddrohungen erhalten haben um hundert Prozent. (Vgl. Papic)

8 Ich möchte hier nicht die zig-tausenden Vergewaltigungen im Ersten und Zweiten Weltkrieg oder anderen Kriegen (Golfkrieg I und II) verschweigen. Vergewaltigung im Krieg wurde aber erst anläßlich des Kriegs in Ex-Jugoslawien breiter diskutiert.

Wie weiter mit Marx?

Bericht über die Tagung „Marxismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“

Von Lutz HOLZINGER

Von 14. bis 16. März 1997 fand an der Universität Hannover eine wissenschaftliche Tagung über die Zukunft des Marxismus statt. Zu ihr hatte ein Initiatorenkreis von prominenten linken Gesellschaftswissenschaftlern Deutschlands wie etwa Frank Deppe oder Heinz Jung eingeladen. Die Veranstaltung wurde in Verbindung mit der „Franz Mehring“-Gesellschaft (Hannover) abgewickelt und von Zeitschriften, Vereinigungen und Arbeitsgruppen der marxistischen Linken unterstützt. Mehr als 500 Personen waren in die Landeshauptstadt von Niedersachsen gekommen und wirkten an einem äußerst dichten Programm mit. Thematisch geordnete Podiumsdiskussionen im Plenum wechselten ab mit einer Vielzahl von Vorträgen, Workshops und Arbeitsgruppen im kleineren Kreis. Insgesamt kam so quantitativ wie qualitativ ein ziemlich einzigartiges Angebot von Analysen und Anstößen zum Weiterdenken zustande. Hier ein unvollkommener Versuch, über einige Aspekte der Veranstaltung zu berichten.

Quasi am Rande der Veranstaltung in Hannover erschien im Feuilleton der »Süddeutschen Zeitung« unter dem Titel „Ende des Biedermeier“ ein Artikel, der sich auf den „massiven Protest der Kumpel an Ruhr und Saar“ bezog. Er hätte genausogut auf die Themen gemünzt sein können, die auf der Tagung erörtert wurden. Johannes Willms, so der Name des Autors in der »Süddeutschen«, konstruierte eine Analogie zwischen der Gegenwart und dem Vorabend der bürgerlichen Revolution vor rund 150 Jahren. Weiter schrieb er unter anderem:

„Diese Ereignisse machen deutlich, daß der unaufhaltsam voranschreitende Wandel im Zeichen dessen, was euphemistisch als Post-Industrialismus gekennzeichnet wird, eine große soziale Bewegung freisetzt. Wohin diese Bewegung jedoch führt, zu welchem neuen Zustand sie einmal gerinnen wird, läßt sich noch nicht absehen, zumal wir erst ihre Anfänge erleben. Nur eines scheint derzeit sicher: Es wird nichts mehr so sein, wie es einmal war. Das heißt: Nicht nur einzelne Berufsgruppen wie beispielsweise die Bergleute werden spurlos verschwinden, sondern die traditionellen Konzepte von Beruf und Arbeit, auf denen unsere gesamte Kultur und Gesellschaft basiert, werden einen erheblichen Wandel erfahren. Das ist zwar schon häufig prognostiziert worden, aber wer fürchtet sich am hellichten Tag vor dem Gerede vom Schwarzen Mann?“(»Süddeutsche Zeitung«, Nr. 62/1997, Seite 17)

Um des Pudels Kern, der einst und jetzt unverändert ist, zu benennen, griff der Autor auf Hegel zurück und zitierte ihn folgendermaßen aus der „Philosophie des Rechts“ (1821): „Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende.“ Zur aktuellen Lage heißt es in der »Süddeutschen Zeitung«: „Heute ist diese (von Hegel beschriebene Paradoxie des Gegensatzes von Armut und Reichtum in der Gesellschaft) so aktuell wie je, aber im Unterschied zu damals vermag der derzeit grassierende wirtschaftliche Neoliberalismus kein plausibles Rezept vorzuschlagen, wie die vorhersehbaren Folgen des post-industriellen Wandels gesellschaftsverträglich aufgefangen, geschweige mit der ganz dem Industrialismus verhafteten Kultur dieses Landes vermittelt werden könnten. Nur eines scheint derzeit gewiß: Der *Slogan Anything goes* ist einer guten, aber vergangenen Zeit zugehörig.“

Keine raschen Antworten

Daß wir schwierigen Zeiten entgegengehen, in denen die etablierten Politiker sich ihre üblicherweise raschen Antworten ersparen können, weil ihre Wirkungslosigkeit offensichtlich ist, scheint kein Geheimnis der Linken zu sein. Vielmehr ist diese Tatsache auch den aufgeklärten Köpfen in den Feuilletons gut bekannt, die dafür relativ gut bezahlt werden, damit – grob gesagt – die Geldsäcke nicht dumm sterben müssen. Dabei fällt übrigens auf, daß ganz im Gegensatz zum alten Karl Marx niemand etwas dabei zu finden scheint, wenn bürgerliche Zeitungsschreiber sich auf den noch älteren Hegel berufen.

Aber zurück zu wesentlicheren Dingen: Diese negative Entwicklung der Gesellschaft fällt mit einer Krise der Linken zusammen. Sie zu bearbeiten, unter anderem mit dem Ziel, wieder aus der Ecke herauszukommen, war ein Ziel der Tagung. In deren „Gebrauchsanweisung“ es unter anderem hieß: „Von der Krise des Marxismus und der Notwendigkeit einer marxistischen Erneuerung ist nicht erst seit der Zäsur von 1989/90 die Rede. Der Epochenbruch, der am Ende dieses kurzen 20. Jahrhunderts steht (Hobsbawm) und der zur Bilanzierung und Perspektivendiskussion herausfordert, hängt zwar eng mit dem Zerfall des Realsozialismus zusammen, aber auch mit tiefgreifenden strukturellen Veränderungen im Kapitalismus selbst, die spätestens in den siebziger Jahren einsetzten und deren Ergebnis noch offen ist.“

Selbstkritisch hieß es unter anderem weiter: „Die an Marx und dem Marxismus orientierte Linke hat diese Entwicklung nicht rechtzeitig oder nicht ausreichend analysiert und verarbeitet. Ihre derzeitige Orientierungskrise hängt wesentlich mit diesen Defiziten zusammen. Eine der möglichen Konsequenzen daraus kann sein, den Marxismus als nicht mehr geeignet zur Erfassung der Probleme der heutigen Welt zu betrachten und sich anderen Paradigmen zuzuwenden.“ Die Bereitschaft, vor allem auch in dieser Hinsicht Kritik und Selbstkritik nicht bloß

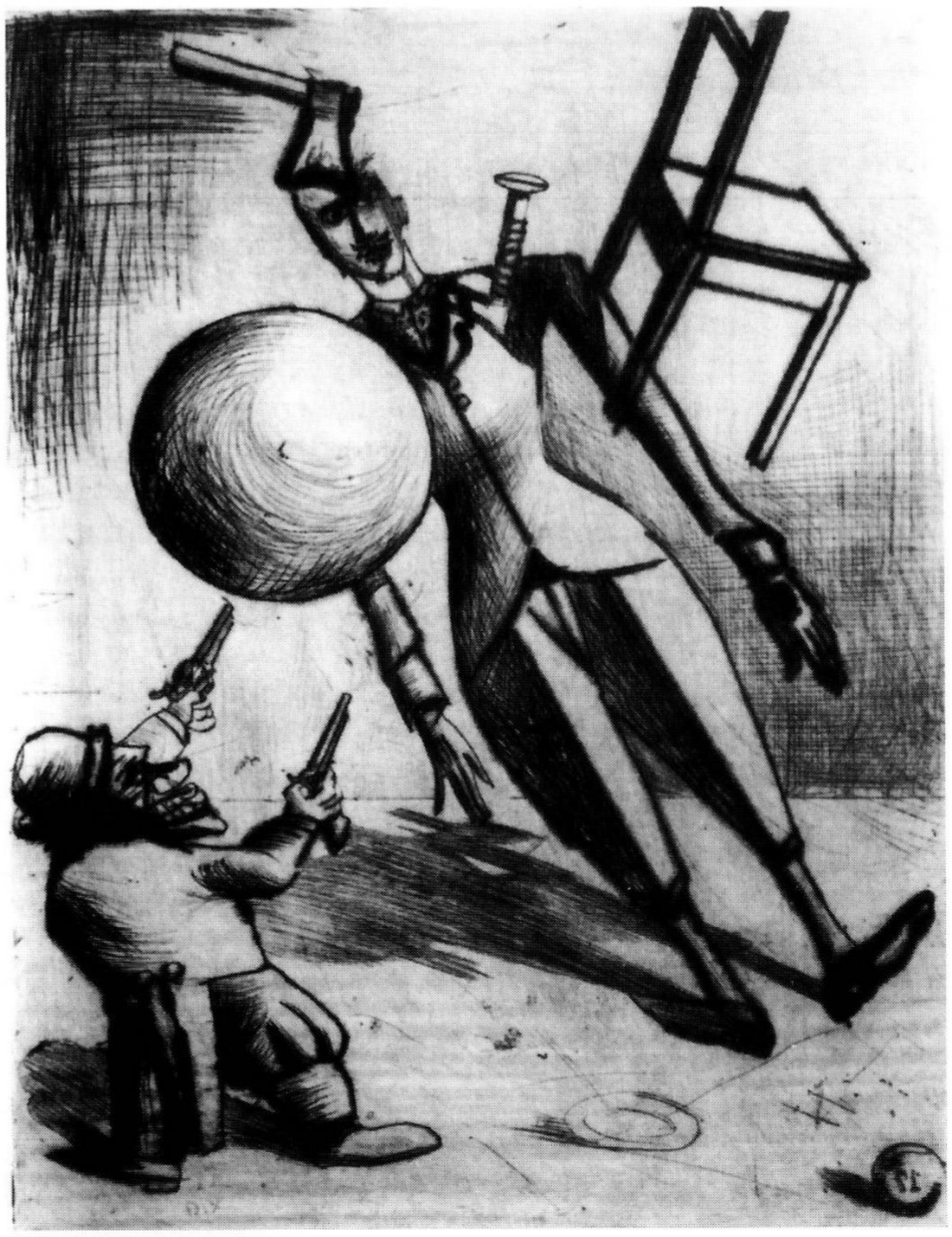
zu bekennen, sondern auch zu praktizieren, war einer der Vorzüge der ganzen Veranstaltung in Hannover. Nicht zufällig war die Eröffnungsdiskussion dem Versuch gewidmet, in dieser Hinsicht Bilanz zu ziehen und Perspektiven zu entwickeln. Am Podium unterzogen sich Frank Deppe (Marburg), Ernst Engelbrecht (Berlin) und Oskar Negt (Hannover) dieser Aufgabe.

Ernst Engelbrecht sorgte zunächst dafür, daß die Kirche im Dorf bzw. die Rote Fahne am Dach blieb. Und zwar wandte er sich dagegen, die Oktoberrevolution als antimarxistischen Akt zu bezeichnen. In dem Zusammenhang sagte er, Marx habe in „Der Bürgerkrieg in Frankreich" darauf verwiesen, daß die Revolution in den „Extremitäten" eher möglich sei als im „Herzen" des „bürgerlichen Kadavers". Im Zeitalter des Imperialismus verkörperte Rußland zweifellos eine „Extremität". Die Oktoberrevolution müsse aus dem historischen Zusammenhang gesehen werden. Wie erwartet, sei die Kette tatsächlich im schwächsten Glied gebrochen. Auch Lenin sei das Wechselspiel von sozialistischer und kommunistischer Stufe in der gesellschaftlichen Entwicklung unklar gewesen. Er habe über kein Modell verfügt, sondern auf den konkreten Entwicklungsprozeß gesetzt. Engelbrecht zog eine Analogie zwischen NEP (Neuer Ökonomischer Politik) und der aktuellen Entwicklung in China.

Existentielle Krise

Nach dieser eher traditionalistischen Verbeugung zog Frank Deppe ganz anders vom Leder. Er unterstrich, daß der Marxismus/Sozialismus in einer tiefen wenn nicht existentiellen Krise steckt, und verwies auf eine Feststellung des US-amerikanischen Marxisten Andersson, wonach gegenwärtig nicht einmal die Gleichheitsforderung gesellschaftsfähig sei und Kollektiveigentum mit Tyrannei gleichgesetzt werde. Zwar betonte der Marburger Gesellschaftswissenschaftler, daß die Krise des Marxismus schon seit langem immer wieder von Marxisten (angefangen von Luxemburg bis zu Althusser) thematisiert worden sei; sie sei aber noch nie so tief wie heute gewesen. Das zeigten der Zustand der Linken, die „Siegkrise" des Kapitalismus und die Tatsache, daß die Kapitalverwertung als globales Katastrophenprogramm ohne Alternative dastehe.

Fundamental neue Einsichten konnten auch von Deppe nicht erwartet werden. Nicht nur er, sondern alle Linken stehen verblüfft vor der Tatsache, daß die vertiefte Krise des Sozialismus als Ideologie und seine Reformunfähigkeit als Praxisexperiment einer Kapitaloffensive zum Durchbruch verholfen haben, die bereits nach wenigen Jahren wieder die Probleme auf die Tagesordnung gesetzt hat, die ursprünglich den Sozialismus hervorgebracht haben. Der Unterschied schlägt sich im Moment allerdings darin nieder, daß Linke aller Spielarten angesichts dieser Entwicklung im Grunde mit leeren Händen dastehen. In dieser Hinsicht bildete Frank Deppe naturgemäß keine Ausnahme: Er weiß zwar, was nicht geht; etwa die klassische Arbeiterbewegung, die sich – wie er meinte – vorwiegend auf 40- bis 50-jährige, weiße, männliche Facharbeiter gestützt hat. Was aber getan werden könnte, hörte sich auch bei ihm äußerst verschwommen an: Erstellen gemeinsamer Themenlisten, Bruch mit der Diktatur der Experten, zeitökonomische Konzepte jenseits bloß optimaler Verwertung von Arbeitskraft.



Otto Dix, Sketch, 1922

Daß Oskar Negt an exponierter Stelle bei der Veranstaltung mitgewirkt und sich nach wie vor als Marxist bezeichnet hat, war schon eine kleine Sensation für sich. Der Gesellschaftswissenschaftler und Universitätsprofessor, der vor allem auch gemeinsam mit Alexander Kluge mit von ausgetretenen Wegen abweichenden Analysen hervorgetreten ist, meinte, ein künftiger Sozialismus sei nicht davon zu trennen, was mit dieser Idee in dem zu Ende gehenden Jahrhundert angerichtet wurde. Zu übernehmen sei von der Linken auch die moralische Haftung für all das, was im Namen des Sozialismus bis hin zur Opferung von Menschen angerichtet wurde.

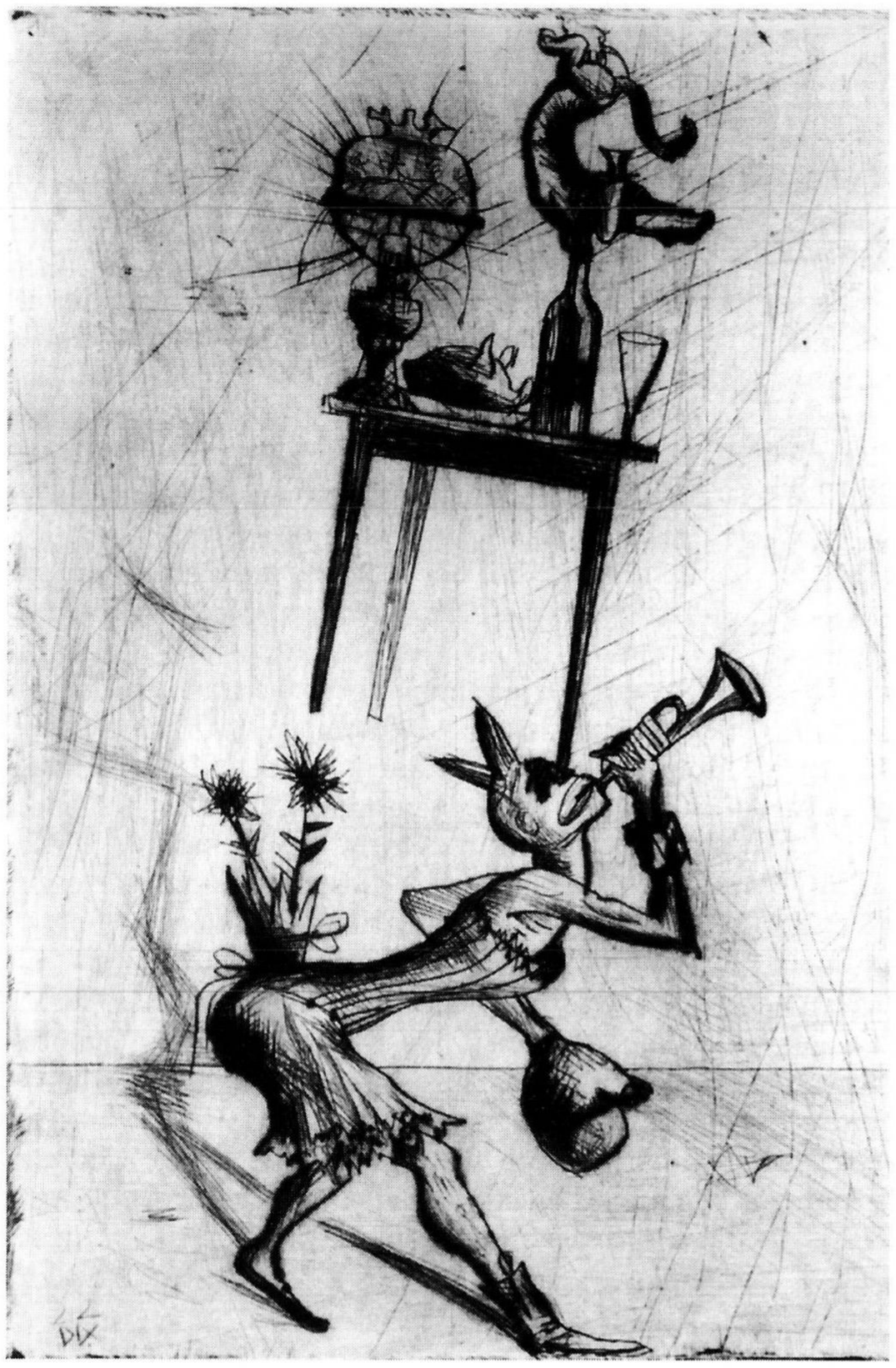
Was die Gegenwart angeht, vertrat Negt die These, daß die kapitalistische Logik bis heute gebraucht hat, um sich so rein herauszubilden, wie sie von Marx beschrieben worden war. Die Gesamtökonomie werde gegenwärtig total von der betriebswirtschaftlichen Logik bestimmt. Der Widerspruch zwischen betrieblicher Rationalität und gesellschaftlicher Irrationalität müsse in letzter Konsequenz vom Gemeinwesen bezahlt werden. Negt forderte auch auf, aus dem Scheitern des Sozialismus die richtigen Lehren zu ziehen. Unter anderem verwies er auf die Erfahrung, daß die soziale Vollendung der Revolution ohne Mitwirkung der jeweils entwickeltsten Länder als unmöglich betrachtet werden müsse und die Zerstörung des Alten wesentlich leichter als der Aufbau des Neuen sei.

Negt wies ferner auf folgende neue Phänomene hin: Die Arbeitsgesellschaft gelange unter anderem im Zeichen der Mikroelektronik an ihr historisches Ende; das Kapital richte sich neuerdings auch gegen den Staat, der in mancher Hinsicht abzusterben beginnt – allerdings ohne gleichzeitige Emanzipation der Gesellschaft; Theorie behalte weiter ihre Orientierungsfunktion für die Praxis – allerdings ohne platte Rückkopplung im dogmatischen Sinn, wonach eine bestimmte Praxis eine

entsprechende Theorie erfordere. Was die Zukunft angeht, vertrat Negt die Auffassung, daß es eine zweite Chance mit Marx geben werde. Dabei komme es darauf an, weniger seine Denkgebäude oder Einsichten zu übernehmen, sondern seine Methode und Arbeitsweise auf heutige Problemstellungen anzuwenden.

Wenig Sinn bis keine Wellen

Nach der Auswertung meiner Notizen über die Auftaktveranstaltung ist mir klar geworden, daß es hier so nicht weitergeht: Ein Wust weiterer Zettel mit Bemerkungen, die sich längst nicht mehr zuverlässig in ihren ursprünglichen Zusammenhang einordnen lassen, in der bisher praktizierten Form auszuwerten, brächte wenig bis nichts. Nachdem mein Erinnerungsvermögen ohnehin das einzige Medium darstellt, durch das die Aufzeichnungen aus Hannover nachvollziehbar sind, erübrigt es sich zu tun, als ob es möglich sei, ohne regelrechte Dokumentation einen objektiven Bericht über das Symposion zu erstellen.



Otto Dix, Balanceakt, 1922

Was bei der Veranstaltung beeindruckt hat, war die Bereitschaft von weiblichen und männlichen Linken aller Altersstufen und Bekanntheitsgrade über weite Strecken äußerst unbefangen über die Eignung des Marxismus als Instrument zur Beschreibung und Veränderung der Welt zu diskutieren und nachzudenken. Weniger beeindruckend waren die Ergebnisse dieser Anstrengungen: Erkenntnisse, die über die in linken Zeitschriften publizierten Befunde über die Vorherrschaft des Neoliberalismus und die aktuelle Umbruchkrise des Kapitalismus oder die Notwendigkeit eines Neokeynesianismus und die Wiederkehr des Klassengegensatzes im Grunde nicht hinausgingen. Nicht wenige Äußerungen waren nach dem Motto gestrickt: Was Neues wird uns nicht einfallen; wir müssen bloß die alten Weisheiten lautstärker verbreiten. Genau damit ist aber kein brauchbares linkes Denken und Handeln zu bekommen. Erforderlich scheint es vielmehr, nach Jahrzehnten dogmatisch beschränkter Theoriebildung die kapitalistische Entwicklung zumindest der letzten 50 Jahre theoretisch nachzuvollziehen. Zum Beispiel sollte, wer ständig eine neue Verelendung in den Kernländern des Kapitalismus heraufziehen sieht, einmal Bilanz ziehen, wie die tatsächlichen Lebensverhältnisse für das Gros der durchschnittlichen Werktätigen sich in dem zu Ende gehenden Jahrhundert entwickelt haben.

Dabei wird sich herausstellen, daß von den Menschen sozusagen global wesentlich mehr erreicht worden ist, als die Implosion des Sozialismus (als real existierendes, von seinen theoretischen Voraussetzungen immer radikaler abweichendes Experiment) vermuten läßt. Falls diese Aussage nicht gänzlich unrichtig ist, könnte es sein, daß von den Marxisten aller Prägungen völlig bis weitgehend unbemerkt Elemente des Sozialismus im Schoße des Kapitalismus heranzureifen begonnen haben. (Zu verweisen ist auf die stürmische Weiterentwicklung der sogenannten Vergesellschaftung. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, auf die insbesondere auch Alfred Sohn-Rethel verwiesen hat.) Das würde auch ein völlig neues Licht auf die Möglichkeiten zum Übergang in einen neuen Gesellschaftszusammenhang werfen. Zu bedenken ist in dem Zusammenhang auch, daß die Linken der Arbeiterschaft hauptsächlich ins Gewissen geredet, aber kaum Wege zur realen Veränderung aufgezeigt haben. Könnte es sein, daß ausgerechnet diejenigen Kräfte, die den Materialismus gepachtet zu haben glauben, sich als ziemlich lupenreine Idealisten entpuppen?

Fragen dieser Art tauchten in Hannover bestenfalls am Rande auf. Im Zentrum der Veranstaltung stand die – begreifliche – Bemühung von Leuten, denen das nicht gerade reinste Wasser bis zum Hals steht, keine Wellen zu schlagen.

Genutzt hat das freilich herzlich wenig. Die Schlußveranstaltung der Tagung stand im Zeichen von engagierten FunktionärInnen aus verschiedenen deutschen Fachgewerkschaften und ihren Berichten über die Entwicklung der realen Klassenkämpfe im Land. Sie erzählten von einer zum Teil erstaunlichen Kampfbereitschaft in verschiedensten Gruppen der Lohnabhängigen – angefangen von den Kohle- und Stahlarbeitern bis hin zu den Beschäftigten des öffentlichen Dienstes. Woran es fehlt, ist die Stiftung von Zusammenhängen und die Entwicklung von Zielen, die zur Überwindung der herrschenden Verhältnisse beitragen. In dieser Hinsicht sind die Linken gefragt und gefordert. Und ihre Krise besteht darin, daß sie genau darauf im Moment keine Antwort wissen.

Es ist einerseits zwar nicht falsch, daß Praktiker aller Art nicht in der Lage sind, sich vom Politikmachen zu absentieren, weil entsprechende Erkenntnisse ausständig sind. Andererseits wird man aber ohne wissenschaftliche Ergebnisse keine in letzter Konsequenz zielführende Politik machen können. ■

Dr. Lutz HOLZINGER ist Journalist und Autor.

Kommunismus oder Klassenkampf?

Franz SCHANDL

Daß das mit dem Klassenkampf schon lange nicht mehr so funktioniert, wie die gesamte Linke es einst haben wollte, ist evident. Da tut sich einfach nichts mehr. Selbst wenn es irgendwo ein Aufflackern alter Kämpfe gibt, etwa im Pariser Dezember 1995, kommt dies nicht über ein Strohfeuer hinaus. Kaum, daß uns etwas in Erinnerung bleibt.

Gemeinhin war man in der Linken davon ausgegangen, daß die Begrifflichkeit, die sich positiv auf den Klassenkampf und seine Kategorien bezieht, zum essentiellen Bestandteil sozialistischer Theorie und Praxis gehört. Der Konsens reichte hier von den Sozialdemokraten bis zu den Kommunisten, von Gewerkschaftern bis hin zu Anarchisten und Linksradikalen. Differenzen gab es anderswo.

Am Jargon erkannte man sie. Vor allem an der Inflationierung martialischer Vokabel: *Klassenkampf, Klassenfront, Klassenlinie, Klassenkader, Klassenverrat, Klassenjustiz, Klassenherrschaft*. Das Martialische schreckt inzwischen freilich niemanden mehr, es ist nur noch lächerlich. Außer den Ablegern orientalischer K-Sekten hat man sich von dieser Terminologie daher auch weitgehend verabschiedet, oder besser: davongestohlen.

Vielleicht könnte man jetzt meinen, daß dieser Abgesang eigentlich unnötig ist, da der Klassenkampf ja sowieso schon praktisch desavouiert sei. Das mag teilweise stimmen. Doch so flüchtig das alte Getöse, so zäh sind die Inhalte. Die gegenwärtigen Schwierigkeiten bei der Führung und Gestaltung des Klassenkampfs werden vielfach als vorübergehende Schwächen entziffert, nicht als Verlust eines ganzen Universums.

Von außen

Vorerst einmal gilt es auf einen äußerst interessanten Gesichtspunkt zu verweisen. In der II. und III. Internationale wurde Klassenbewußtsein nicht als das wirkliche Bewußtsein der Proletarier verstanden, sondern als das ihnen objektiv zugerechnete: „Die rationelle Reaktion nun, die auf diese Weise seiner bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß zugerechnet wird, ist das Klassenbewußtsein“,[1] behauptete etwa der ungarische Marxist Georg Lukács.

Gleichgesetzt wurden hingegen Klassenbewußtsein und wissenschaftlicher Sozialismus. In der berühmten Kautsky-Stelle, die auch Lenin in „Was tun?“ zitieren sollte, liest sich das so: „Der Sozialismus als Lehre wurzelt allerdings ebenso in den heutigen ökonomischen Verhältnissen wie der Klassenkampf des Proletariats, entspringt ebenso wie dieser aus dem Kampf gegen die Massenarmut und das Massenelend, das der Kapitalismus erzeugt; aber beide entstehen nebeneinander, nicht auseinander, und unter verschiedenen Voraussetzungen. Das moderne sozialistische Bewußtsein kann nur erstehen auf Grund tiefer wissenschaftlicher Einsicht. (...) Der Träger dieser Wissenschaft ist aber nicht das Proletariat, sondern die bürgerliche Intelligenz, in einzelnen Mitgliedern dieser Schicht ist denn auch der moderne Sozialismus entstanden und durch sie erst geistig hervorragenden Proletariern mitgeteilt worden, die ihn dann in den Klassenkampf des Proletariats hineintragen, wo die Verhältnisse es gestatten. Das sozialistische Bewußtsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm urwüchsig Entstandenes. Dem entsprechend sagt auch das alte Hainfelder Programm ganz richtig, daß es zu den Aufgaben der Sozialdemokratie gehöre, das Proletariat mit dem Bewußtsein seiner Aufgabe zu erfüllen. Das wäre nicht notwendig, wenn dieses Bewußtsein von selbst aus dem Klassenkampf entspränge.“[2]

Konsens war jedenfalls gewesen, daß der Sozialismus/das Klassenbewußtsein nicht organisch aus der Klasse erwachsen konnte, daher eine Sonderorganisation, die Partei notwendig sei: „Die Partei ist nämlich nicht nur das organisierte Klassenbewußtsein, sondern auch der organisierte Wille“,[3] wußte Trotzki wohl im Einklang mit allen anderen Sozialisten seiner Zeit. Oder Lukács noch deutlicher: „Die kommunistische Partei ist eine – im Interesse der Revolution – selbständige Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins.“[4]

Unter die Fittiche

Auch Lenin und die russischen Bolschewiki standen vollkommen in dieser Tradition. Daß das Klassenbewußtsein „von außen“ in die Klasse hineingetragen werden mußte, daß Klassenbewußtsein und wissenschaftlicher Sozialismus identisch sind, ist also nicht typisch „leninistisch“. Lenin ging vielmehr in diesen Fragen nicht über das Marxismusverständnis der II. Internationale hinaus, ja verstand sich geradezu als treuester Rezipient. Eine Auseinanderdividierung von Kautsky und Lenin in puncto „von außen“, wie sie etwa von Hans-Jürgen Krahl vorgenommen wird, indem er Kautsky kathedersozialistische Intentionen unterschiebt, hingegen die Leninsche Interpretation als authentischen Marxismus gelten läßt, erscheint uns äußerst willkürlich.[5]

„Wir haben gesagt“, schreibt Lenin 1902 in „Was tun?“, *„daß die Arbeiter ein sozialdemokratisches Bewußtsein gar nicht haben konnten. Dies konnte ihnen nur von außen gebracht werden. Die Geschichte der Länder zeugt davon, daß die Arbeiterklasse ausschließlich aus eigener Kraft nur ein tradeunionistisches Bewußtsein hervorzubringen vermag, d.h. die Überzeugung von der Notwendigkeit, sich in Verbänden zusammenzuschließen, einen Kampf gegen die Unternehmer zu führen, der Regierung diese oder jene für die Arbeiter notwendigen Gesetze abzutrotzen u.a.m. Die Lehre des Sozialismus ist hingegen aus den philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien hervorgegangen, die von den gebildeten Vertretern der besitzenden Klassen, der Intelligenz ausgearbeitet wurden.“*[6]

In diesem Zitat sind die elementarsten Aussagen Lenins bezüglich Arbeiterklasse und Klassenbewußtsein komprimiert zusammengefaßt:

1. Klassenbewußtsein ist gleichzusetzen mit wissenschaftlichem Sozialismus.

2. Träger des wissenschaftlichen Sozialismus (= Klassenbewußtsein) ist die (bürgerliche) Intelligenz;

3. Die Arbeiterklasse ist alleine nur zu gewerkschaftlichem Bewußtsein befähigt;

4. Das Klassenbewußtsein, d.h. der wissenschaftliche Sozialismus muß „von außen" in die Klasse getragen werden.

Die Rolle der Partei lag daher vor allem in:

1. Der Vertretung und Führung der Arbeiterbewegung: „Die Sozialdemokratie ist die Vereinigung von Arbeiterbewegung und Sozialismus, ihre Aufgabe besteht nicht darin, der Arbeiterbewegung in jedem einzelnen Stadium passiv zu dienen, sondern darin, die Interessen der Gesamtbewegung als Ganzes zu vertreten, dieser Bewegung ihr Endziel, ihre politischen Aufgaben zu weisen, ihre politische und ideologische Selbständigkeit zu wahren. Von der Sozialdemokratie losgerissen, verflacht die Arbeiterbewegung und verfällt unweigerlich in Bürgerlichkeit (...)."[7] „Ohne eine solche Organisation ist das Proletariat nicht fähig, sich zum bewußten Kampf zu erheben, ohne eine solche Organisation ist die Arbeiterbewegung zur Ohnmacht verurteilt."[8]

2. Dem Hineintragen des Klassenbewußtseins/des wissenschaftlichen Sozialismus in die Arbeiterklasse. „Darum besteht unsere Aufgabe, die Aufgabe der Sozialdemokratie im Kampf gegen die Spontaneität, sie besteht darin, die Arbeiterbewegung von dem spontanen Streben des Trade-Unionismus, sich unter die Fittiche der Bourgeoisie zu begeben, abzubringen und sie unter die Fittiche der revolutionären Sozialdemokratie zu bringen."[9]

Für problematisch bei Lenin und anderen halten wir aber überhaupt nicht die Trennung von Klasse und Sozialismus, das ist eine absolut richtige Erkenntnis (deren Verschüttung übrigens eine der eigenständigen Dummheiten der alten Neuen Linken gewesen ist), problematisch ist vielmehr die zwanghafte Identifizierung von Klassenbewußtsein und wissenschaftlichem Sozialismus.[10] Es ist ja wirklich grotesk, der Klasse zu unterstellen, daß das Bewußtsein der Klasse kein Klassenbewußtsein sein könne, es zu einem solchen erst werde, wenn es von außen befruchtet wird. Genau das taten Kautsky, Lenin oder Lukács. Der Ansatz der Scheidung war so richtig gewesen, nicht jedoch die dazugehörigen Begrifflichkeiten. Richtiger Ansatz und falscher Schluß haben bei Generationen von Sozialisten ihre Konfusionen hinterlassen. Der Schritt über Klasse, Klassenkampf und Klassenbewußtsein hinaus konnte dazumals freilich nicht getan werden. Der stand einfach nicht auf der Tagesordnung. Lenin war hier auf einer Fährte gewesen, die er – befangen in den Kämpfen seiner Zeit – vorzeitig abbrechen mußte.

Worauf wir in diesem einleitenden Exkurs hinauswollen ist: Die hier vorgeschlagene Trennung von Arbeiterklasse und Sozialismus ist so neu nicht. Nur besteht die Aufgabe heute nicht mehr in der völlig irrealen Verbindung oder gar Verschmelzung der beiden, sondern in der endgültigen Entkoppelung von Kommunismus und Klassenkampf. Was zu zeigen sein wird.

Das herrschende Bewußtsein

Wie ist das nun mit dem Bewußtsein, das die Beherrschten beherrscht? Gehen wir noch einen Schritt weiter zurück. Zitieren wir aus der „Deutsche(n) Ideologie": „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, sodaß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft."[11]

Man lese dieses Zitat aber ganz genau, übersetzte es nicht vorschnell und verkürzt mit:

1. Das herrschende Bewußtsein ist das Bewußtsein der Herrschenden.

Genauso stimmt nämlich auch:

2. Das herrschende Bewußtsein ist das Bewußtsein der Beherrschten.

3. Herrschende und Beherrschte sind sich im Bewußtsein einig.

4. Das herrschende Bewußtsein beherrscht die Herrschenden wie die Beherrschten in gleicher Weise, aber mit unterschiedlichen Folgen.

5. Das herrschende Bewußtsein ist auch den Herrschenden eingeherrscht, nicht Ausdruck irgendeines autonomen Willens.

So erscheint das Bewußtsein nicht als von einer äußeren Kraft oktroyiert, sondern als strukturell angelegt. Was hier herausgearbeitet wird, ist die Identität des Denkens und die Identifizierung mit den Verhältnissen, die Klassen wie Gedanken hervorbringen.

Anzumerken ist auch, daß in den blauen Bänden der Begriff *Klassenbewußtsein* schlichtweg nicht vorkommt. Trotzdem wird er dem jungen Marx nicht ganz zu Unrecht unterstellt. Ein häufig zu diesem Zweck verwendetes Zitat lautet: „Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen."[12] Und weiter: „Inzwischen ist der Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie ein Kampf von Klasse gegen Klasse, ein Kampf, der, auf seinen höchsten Ausdruck gebracht, eine totale Revolution bedeutet. Braucht man sich übrigens zu wundern, daß eine auf dem Klassen*gegensatz* begründete Gesellschaft auf den brutalen *Widerspruch* hinausläuft, auf den Zusammenstoß Mann gegen Mann als letzte Lösung?"[13]

Das schrieb Marx am Vorabend der Revolution von 1848. Doch diese Sicht muß als in der Situation befangen, schlußendlich als historisch falsifiziert gelten. Marx selbst bildet hier nur die Phänomene ab, verabsolutiert die aktuelle Zuspitzung der sozialen Auseinandersetzung einer spezifischen Periode hin zum Typus allgemeiner gesellschaftlicher Konfrontation. Was für Marx dazumals naheliegend gewesen ist, ist als heutiges Bekenntnis freilich nur noch anachronistisch.

Lohnarbeit und Kapital

Es ist auch gar nicht verwunderlich, daß in den Marxschen Hauptwerken zur Kritik der politischen Ökonomie – anders als in den politischen Schriften der Periode um 1848 – Klassen nur noch als untergeordnete und abgeleitete Kategorie auftreten. Klassen sind dort nichts anderes als Resultate entwickelter Warenproduktion, ihr nicht vorgelagert, sondern ihr entspringend. Ohne Wert und Mehrwert

keine Klasse der Arbeiter. Die kapitalistischen Klassen sind bloß Folgen unterschiedlicher Positionierungen im Kapitalverhältnis.

Der Konflikt Lohnarbeit–Kapital ist kein den Kapitalismus konstituierender, sondern ein vom Kapitalismus konstituierter. Und das ist hier absolut nicht mit dem überstrapazierten Henne-Ei-Vergleich abzutun. Das Ganze dominiert in seiner Grundstruktur das Abgeleitete. Die Teile fügen sich der Totalität. Genauso verfuhr auch Marx in seiner „Kapital-Analyse", wo ja eindeutig und vielfach die Ware als Elementarform des Kapitals bezeichnet wird, die Klassen hingegen bloß als akzidenteller Ausdruck unterschiedlicher Revenuen erscheinen. Relativ trocken heißt es am Ende des dritten Bandes: „Die Eigentümer von bloßer Arbeitskraft, die Eigentümer von Kapital und die Grundeigentümer, deren respektive Einkommensquellen Arbeitslohn, Profit und Grundrente sind, also Lohnarbeiter, Kapitalisten und Grundeigentümer, bilden die drei großen Klassen der modernen, auf der kapitalistischen Produktionsweise beruhenden Gesellschaft."[14]

Der Klassenkampf beschreibt lediglich die Oberfläche des Verwertungsprozesses, nicht dessen Fundament. Er kennzeichnet keinen antagonistischen Gegensatz, sondern eine immanente Funktionsentsprechung, die eben auch ihre internen Kollisionen kennt. Er meint vorrangig nichts anderes als die Konflikte, die sich aus diesen Positionierungen entwickeln. In unserem Fall geht es somit um den Kampf zwischen konstantem und variablem Kapital (c:v) über das Verhältnis von Lohn zu Mehrwert (v:m). Es ist daher auch die Frage zu stellen, ob der Klassenbegriff für andere Gesellschaftsformationen (Antike, Feudalismus, Orientalische Despotie etc.) überhaupt Sinn macht, ob er nicht vielfach als eine originäre Schöpfung bürgerlicher Zustände zu gelten hat. Ob also, die Ontologisierung, wie sie im Manifest vorgenommen wurde, nicht in die Irre leitet. Nicht jede soziale Auseinandersetzung wäre demnach, auch nicht in letzter Instanz, ein Klassenkampf gewesen. Die willkürliche Enthistorisierung der 48er-Schriften von Marx und Engels, der diese selbst mit apodiktischen Formulierungen wie „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist eine Geschichte von Klassenkämpfen",[15] Vorschub geleistet haben, muß überwunden werden. Diesbezügliche Ambivalenzen finden sich übrigens schon bei Marx.[16]

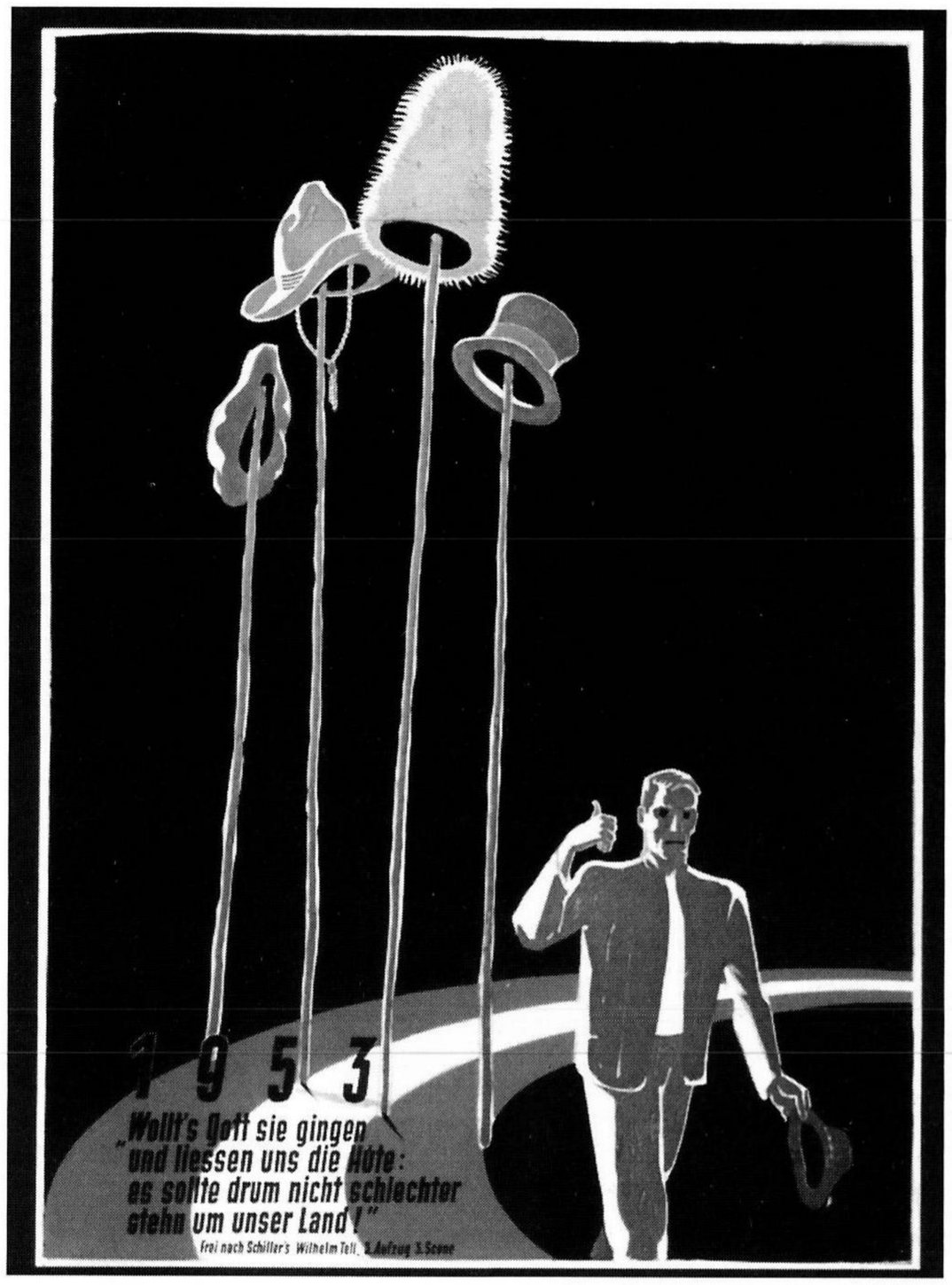
Plakat, Druck: Vorwärts Wien, 1951

Ein zweiter Strang der Argumentation läßt sich aber selbst in diesen Jahren ausmachen. Wenn Marx sich auf das Gebiet der Kritik der politischen Ökonomie vorwagt, gewinnt seine Argumentation an analytischer Schärfe, wenngleich sie an politischer Brisanz verliert. Die Bürgerkriegsstimmung ist verflogen. Betonte er einerseits die Konfrontation der Klassen, so betont er nun die direkte Zusammengehörigkeit ihrer Existenz: „Die unerläßliche Bedingung für eine passable Lage des Arbeiters ist *also möglichst rasches Wachstum des produktiven Kapitals*,"[17] schreibt er.

Die Borniertheit des Klasseninteresses ist ja eindeutig daran zu erkennen, daß das Proletariat als bürgerliche Klasse über das Wachstum gar nicht hinausdenken kann. Dieses ist ihm Lebenselexier. Und dies bindet das Proletariat strukturell an das Kapital, in der Konsequenz auch an die Plusmacherei der Kapitalisten. „Akkumulation des Kapitals ist also Vermehrung des Proletariats."[18] Bereits 1849 heißt es unmißverständlich: „Die Interessen des Kapitals und die Interessen der Arbeiter sind dieselben, heißt nun: Kapital und Lohnarbeit sind zwei Seiten ein und desselben Verhältnisses."[19]

Der konstatierte Doppelcharakter des Proletariats, einerseits Klasse *in der* bürgerlichen Gesellschaft, andererseits Klasse *gegen die* bürgerliche Gesellschaft, konstituierend für den Sozialismus, ist jedenfalls nicht aufrechterhaltbar. Der revolutionäre Charakter des Proletariats war stets ein postulierter, nie ein realer. Darüber sollte auch die gelegentliche Schärfe der Konfrontation nicht hinwegtäuschen. Der behauptete antagonistische Widerspruch wurde übrigens nie analytisch begründet, auch wir haben bei der Neusichtung der Unterlagen keinen wirklichen inhaltlichen Beleg gefunden, dafür aber umso mehr kanonische Glaubensbekenntnisse, auch bei Marx und Engels.[20] Andre Gorz hat hier zweifelsohne recht: „Tatsächlich sucht man vergeblich nach einer Begründung der marxistischen Theorie des Proletariats. Alles, was ihre Verteidiger anbieten, ist Marxens Werk und Lenins Wort, das heißt die Autorität der Gründer. Die Philosophie des Proletariats ist religiös."[21]

Bourgeoisie und Proletariat gehören zusammen: „Das Kapital setzt also die Lohnarbeit, die Lohnarbeit das Kapital voraus. Sie bedingen sich wechselseitig; sie bringen sich wechselseitig hervor."[22] Somit aber auch wechselseitig um. Unsere These lautet, daß



Original, Tempera, 1951

die Kapitalakkumulation in ihrer Gesamtheit, d.h. die Verwertung des Werts ins Stocken geraten ist.[23] Dies bedeutet, daß die gegenwärtige Krise der Arbeit als eine Krise des Kapitals interpretiert werden muß, „weil die „proletarische Arbeit" identisch ist mit dem Dasein des Kapitals. (...) Dieser Widerspruch ist heute in ein entscheidendes Stadium getreten, und eben deswegen steht erstmals der Kommunismus real auf der Tagesordnung, aber nicht als Vollendung und Triumph des „proletarischen Klassenbewußtseins", sondern als dessen Krise und Negation."[24]

Die stete Erhöhung in der organischen Zusammensetzung des Kapitals wird erst dann zu einem strukturellen Problem, wenn in Summe mehr Arbeiter ausgestoßen werden als angezogen. D.h. wenn die absolute Größe normierter Beschäftigungsmöglichkeiten – nicht nur im produktiven, sondern auch im unproduktiven Sektor! – unwiderruflich sinkt. „Im Fortschritt der Industrie hält daher die Nachfrage nach Arbeit nicht Schritt mit der Akkumulation des Kapitals. Sie wird zwar noch wachsen, aber in ständig abnehmender Proportion, verglichen mit der Vergrößerung des Kapitals."[25] Entscheidend ist, ob hier ein qualitativer *Umschlagspunkt*, d.h. die Asynchronisierung schon konstatiert werden kann, oder noch nicht.[26]

Denn genau dort setzt unter anderem die Marxsche Krisentheorie an: „Aber es ist klar, daß trotz aller Wertrevolutionen die kapitalistische Produktion nur solange existiert und fortexistieren kann, als der Kapitalwert verwertet wird, d.h. als verselbständigter Wert seinen Kreislaufprozeß beschreibt, solange also die Wertrevolutionen in irgendeiner Art überwältigt und ausgeglichen werden."[27] Noch deutlicher im dritten Band: „Eine Entwicklung der Produktivkräfte, welche die absolute Anzahl der Arbeiter verminderte, d.h. in der Tat die ganze Nation befähigte, in einem geringern Zeitteil ihre Gesamtproduktion zu vollziehn, würde Revolution herbeiführen, weil sie die Mehrzahl der Bevölkerung außer Kurs setzen würde."[28]

Der doppelte Marx

Warum nun sollte das Proletariat aber wirklich die bestimmende Kraft der Überwindung sein? Warum wurde es dahingehend hochstilisiert? Die richtige falsche Antwort ist relativ leicht zu geben: die Arbeiterbewegung setzte die hervorstechendsten Momente gesellschaftlicher Emanzipation dieser Epoche (Durchsetzung bürgerlichen Rechts, freie Meinungsäußerung, Koalitionsfreiheit, Wahlrecht, Achtstundentag, Arbeiterschutz, Kranken- und Sozialversicherung etc.). „Marx hatte es in Wirklichkeit mit zwei ganz verschiedenen, bei ihm noch nicht klar unterscheidbaren, amalgamierten historischen Logiken zu tun: einerseits der Selbstbewußtwerdung der Ware Arbeitskraft im Rahmen des warenproduzierenden Systems, die durch die Arbeiterbewegung zur *kapitalistischen* Emanzipation der Lohnarbeiter von allen feudalen und patriarchalischen Schlacken, d.h. zu ihrem heutigen Dasein als demokratische Geld- und Staatsbürgermonaden führte; andererseits aber der tautologischen und subjektlosen Selbstbewegung des Geldes und deren eigener, immanenter Schranke."[29]

Ernst Lohoff beschreibt das so: „Marx gelang es nicht, den grundlegenden Widerspruch zwischen beiden Betrachtungsweisen zu einem kohärenten Ganzen zusammenzufügen. Statt dessen durchkreuzen sich in seinem Werk unvereinbare Theoriestränge und der gigantische Torso der Marxschen Theorie bleibt doppeldeutig. In seinem Werk stehen zwei Positionen vom Untergang des Kapitalverhältnisses unvermittelt nebeneinander. Marx redet gleichermaßen von der Expropriation der Expropriateure durch die selbstbewußten Arbeitermassen wie von der immanenten objektiven Schranke des Kapitals, ohne je mehr als eine provisorische Verknüpfung beider Gesichtspunkte herstellen zu können. Der Bezug zwischen dem Schlußpunkt der Kritik der politischen Ökonomie, dem objektiven Krisenprozeß, und dem soziologisch daherstolzierenden revolutionären Arbeitersubjekt bleibt im gesamten Werk ein blinder Fleck und entsprechend unklar.

Dieser wenig befriedigende Umstand ist sicher nicht den mangelnden analytischen Fähigkeiten von Marx geschuldet. Er hat seinen Grund in den realen historischen Umständen, die in die Marxsche Theoriebildung miteingingen. Marx antizipierte zwei große historische Prozesse. Er nahm zum einen die Emanzipationsbewegung der Arbeiterschaft gedanklich vorweg, eine Bewegung, die zu seinen Lebzeiten noch in den Kinderschuhen steckte. Er analysierte andererseits auf sehr hohem Abstraktionsniveau das objektive Ausbrennen und die schließliche Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Grundformen. Die Crux, die uns Nachgeborenen den Bezug auf dieses zweite, heute virulent werdende Moment seiner Theorie immens erschwert, liegt nun darin, daß er beide historischen Prozesse nicht streng scheiden konnte, sondern sie als zusammengehörigen Komplex denken mußte. Für ihn und seine Anhänger sind Emanzipation der Arbeiterklasse und Ende der bürgerlichen Gesellschaft aneinander gekoppelt. Realiter fallen diese entscheidenden Einschnitte aber nicht nur historisch um einige

Menschenalter auseinander, sondern auch logisch. Die Emanzipation der Arbeiter hat sich mittlerweile als Befreiung der Arbeiter zu gleichberechtigten Staatsbürgern und Warenbesitzern längst vollzogen, das Ausbrennen der Wert- und Warenform und die ganze Brisanz, die in dieser Entwicklung steckt, zeichnet sich erst heute am historischen Horizont ab. Die Zerstörung der bürgerlichen Form ist nicht mit der Emanzipation *der* Arbeit, sondern mit der Befreiung *von* ihr identisch. (...)

Für Marx war die illusorische Identifizierung von Arbeiteremanzipation und kommunistischer Revolution wohl unvermeidlich. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten für seine revolutionäre transbürgerliche Theorie im real sich vollziehenden historischen Prozeß, gab es in seiner Zeit nur einen denkbaren Bezugspunkt, und das war nun einmal die Arbeiterbewegung."[30]

Der Sozialismus hingegen war bloß Glaubenszusatz, eine religiöse Beigabe, eben um vertrösten zu können. Dieser Sozialismus war schlechte Utopie, kein konkretes Ziel, Religionssubstitut, das fallen mußte. Aber doch notwendig, um die erforderliche Motivation der Unterprivilegierten voranzutreiben und zu gewährleisten. Mehr als der Sozialismus interessierte die Sozialisten immer die Arbeiterbewegung. Sie war nicht Mittel eines Zwecks, sondern Selbstzweck. *Arbeiterbewegung* und *Arbeiterklasse* wurden zum Fetisch linker Theorie. Stets wurden Bezüglichkeiten hergestellt und Radikalitäten unterstellt, selbst als eine Enttäuschung der nächsten folgte. Der *Arbeiter* wurde allmeist als Ikone vorangetragen. Die Kategorie des Arbeiters wurde nicht hinterfragt, sondern in den inhaltsloser werdenden Tiraden von Klasse und Bewegung evangelisiert. Die Klassenkampf-Rhetorik war überall präsent. Nicht der reale Arbeiter interessierte, sondern sein Idealbild. Dem Heldenlied folgte alsbald die Indifferenz, ja die Verachtung. Der umjubelte Arbeiter von einst ist inzwischen wieder das Letzte geworden. Derweil wehrte sich das Proletariat völlig zurecht gegen die Abschätzigkeiten anderer gesellschaftlicher Gruppierungen.

Immanenz ohne Transzendenz

Der Klassenkampf nahm nichts Zukünftiges vorweg, sondern setzte lediglich gegenwärtige Möglichkeiten innerhalb der Wertvergesellschaftung durch. Auch wenn seine Erscheinungen – die proletarischen Parteien, die roten Fahnen, die soziale Absonderung, die, je weiter letztere getrieben wurde, als abstruse Absonderlichkeit sich gestaltete – anderes suggerierten. Das war Beiwerk, nicht Wesen.

Ziel des Klassenkampfs ist das Geld. Auch dort, wo er mehr politisch erscheint (z.B. Kampf fürs Wahlrecht) handelt es sich nur um Übersetzungen von ökonomischen in politische Forderungen. *Freiheit* meint die Freiheit, die Arbeitskraft auf dem freien Markt verkaufen zu dürfen (nicht *leibeigen*, sondern *verdinglicht* zu sein); *Gleichheit* meint die Gleichheit der Warenbesitzer auf dem Warenmarkt und bei allen Geldgeschäften; *Gerechtigkeit* meint die Gerechtigkeit des Werts. Womit die Leitwerte der Arbeiterbewegung vollends als bürgerliche entzaubert sind. [31]

Stets war die Arbeiterklasse positiv auf Arbeit und Geld bezogen. Das will sie noch immer, wenngleich das utopische Beiwerk von gestern fehlt. Wenn wir heute auf Arbeiterdemonstrationen Transparente mit der Losung „Wir sind das Kapital!" lesen müssen, dann erscheint das nur auf den ersten Blick als total verrückt. Nein, die Arbeiter haben hier bloß ihre profane Daseinsweise erkannt, das Problem ist nur, daß sie diese *als Menschen* nicht kritisieren, sondern *als Arbeiter* schier verzweifelt einfordern.

Wie aus einer völlig anderen Welt wirken so auch Aussagen von vor über 100 Jahren. Etwa die folgende von Karl Kautsky: „Die Folge des Klassenkampfs kann daher stets nur eine Zunahme der Unzufriedenheit des Proletariats mit seinem Lose sein",[32] schrieb dieser in seinen Erläuterungen zum „Erfurter Programm". In der Arbeiterbewegung dachte damals unseres Wissens nach niemand anders. Und doch: Nichts falscher als das. Der Klassenkampf, vor allem der erfolgreich geführte, war vielmehr ein entscheidendes Instrument der subjektiven Integration und objektiven Akzeptanz.

Klassenkampf kann nicht in den Sozialismus umschlagen. Jener ist bloß eine Realisierungsform der Kapitalherrschaft. Nichts weiter. In seiner ökonomischen Dimension ist er – von oben wie von unten – ein Kampf um die Verwirklichung des Werts der Ware Arbeitskraft: „Das Lohngesetz wird durch den gewerkschaftlichen Kampf nicht verletzt; im Gegenteil, er bringt es voll zur Geltung. Ohne den Widerstand durch die Trade-Unions erhält der Arbeiter nicht einmal das, was ihm nach den Regeln des Lohnsystems zusteht. Nur die Furcht vor den Trade-Unions kann die Kapitalisten zwingen, dem Arbeiter den vollen Marktwert seiner Arbeitskraft zu zahlen. (...) Die Trade-Unions greifen demnach nicht das Lohnsystem an",[33] schreibt Friedrich Engels.

B. Traven etwa läßt einen Gewerkschaftssekretär in seinem Roman „Die Baumwollpflücker" (1926) folgendes sagen: „Es ist nicht unsere Absicht, das Geschäftsleben zu vernichten oder auch nur zu stören. Durchaus nicht. Aber es ist unsre Absicht, dafür zu sorgen, daß der Arbeiter von dem, was er produziert, nicht nur einen angemessenen Anteil erhält, sondern

Original, Tempera, 1951

den Anteil, der ihm zukommt bis zu der höchsten Grenze, die das Geschäft tragen kann."[34] Genau darum geht es.

Der Klassenkampf gehört so zu den Regeln des Lohnsystems, ja noch mehr, er ist die notwendige Regulierung desselben. So betrachtet muß der Klassenkampf sich affirmativ auf den Wert beziehen, nicht kritisch gegen ihn. Solange die zivilisatorische Potenz des Kapitals sich noch in Entfaltung befand, ist das auch durchaus progressiv. Heute jedoch ist ein *offensives Setzen* auf den Klassenkampf – eben als Interessens-

Original, Tempera, 1949

kampf – strategisch regressiv. Er bleibt nicht nur hinter den Anforderungen zurück, er desavouiert sie regelrecht durch seine antiquierten Inhalte und Formen.

Wenn der Wert zerfällt und sich zersetzt, dann ist das Einfordern des Werts als perspektivisches Konzept völlig verfehlt, weil hinfällig. Das ist auch der Hauptgrund, warum alle gegenwärtigen sozialen Kämpfe so erbärmlich verpuffen, und bei ihren Trägern nur Ratlosigkeit hinterlassen. Solange die neuen Kämpfe als alte Konflikte ausgetragen werden, ist dem nicht abzuhelfen. Der Klassenstandpunkt ist inzwischen zum bornierten Standpunkt par excellence geworden. Kein wirklich emanzipatorisches Anliegen läßt sich mehr an ihm entfalten. Weder immanent, noch transzendent. Er hat ausgedient. Nicht einmal die sozialen Abwehrkämpfe können sich an ihm hochziehen.

Antagonismus oder Entsprechung?

Der Klassenkampf ist ein Kampf um die Realisierung des Werts der Ware Arbeitskraft, aus der Lohnhöhe und Mehrwertrate folgen. Er richtet sich objektiv nie gegen das bestehende System: „Der ‚Klassenkampf' in diesem Sinne ist aber nichts weiter als die subjektive Seite der ‚Selbstbewegung des Kapitals', d.h. der Selbstverwertung des Werts, in der Form eines bewußtlosen, den Individuen äußerlichen gesellschaftlichen Verhältnisses."[35]

Der proletarische Klassenkampf ist letztlich nur kritisch gegenüber den Kapitalisten, aber nicht gegenüber dem Kapitalismus. Seine an den gesunden Menschenverstand anknüpfende und appellierende Äußerungsform war auch stets auf bestimmte Personen fixiert, nicht an Strukturen orientiert. „Der alte Marxismus und Linksradikalismus hat sich ganz auf den Gegensatz der Funktionssubjekte innerhalb dieser Fetischform konzentriert",[36] schreibt Robert Kurz. „Es gehört zur fetischistischen Mythologie des traditionellen Marxismus, die ‚Klasseninteressen' in der vorgefundenen Form für ‚unversöhnlich' zu erklären, ohne zu bemerken, daß sie gerade durch diese Form, die Warenform nämlich, zu einer Identität zusammengeschlossen werden (...). Innerhalb der Warenform ist das ‚Klasseninteresse des Proletariats' ein ganz gewöhnliches, stinknormales *Konkurrenzinteresse*, das zwar einen Gegensatz zu anderen Konkurrenz-Interessen stiftet, aber als solches keineswegs einen ‚unversöhnlichen'."[37]

Der Klassengegensatz ist ein wertimmanenter Konkurrenzgegensatz. „Der Kampf der konkurrierenden Interessen innerhalb der Warenform ist keinerlei den Kapitalismus praktisch infragestellendes Moment, sondern vielmehr umgekehrt gerade sein positives Dasein. Insofern gehört der Interessenskampf der Arbeiterklasse zum Funktionieren des Kapitalverhältnisses und die historische Herausbildung der ‚Klasse für sich' kann gar nichts anderes zum Inhalt haben als die vollständige und bewußte Einbindung der Lohnarbeiter in das immer mehr auf seinen Grundlagen prozessierende Kapitalverhältnis."[38] Und Robert Kurz und Ernst Lohoff an anderer Stelle: „Die Lohnarbeiter als Lohnarbeiter können überhaupt kein absolut unversöhnliches Interesse gegen das Kapital als Kapital besitzen, weil sie selber Moment und Bestandteil des Kapitals sind."[39]

Wozu Klassenanalyse?

Obwohl die gesellschaftlichen Widersprüche sich laufend verschärfen, entschärfen sich die Klassenwidersprüche. D.h. die Konflikte sind immer weniger am Gegensatz Kapital–Lohnarbeit zu dechiffrieren, dieser bildet umgekehrt einen substantiellen Wachstumsblock, dessen Blockinteresse eindeutig die globale Destruktion mitbetreibt. In der Zwischenzeit ist diese Interessensidentität sogar auf der Oberfläche überdeutlich: *Für Wachstum, für Verwertung, für Arbeit! Weiter so!* Vor allem bei ökologischen Fragestellungen zeigt sich, wie sehr der „antagonistische" Interessensgegensatz sich als gesellschaftliche Zusammengehörigkeit gestaltet.

Was die heutige Gesellschaft auszeichnet, ist der Verfall der Klassen. Wie die anderen Formprinzipien des Kapitals zerbröseln auch sie in geradezu rasantem Tempo. Das heißt nun nicht, daß es keine Klassen mehr gibt, sehr wohl aber, daß Klassen nicht einmal mehr sekundär zur Charakterisierung der gesellschaftlichen Struktur einen entscheidenden Beitrag leisten können. Die sozialen Individuen wechseln vielmehr zwischen verschiedenen losen Rollen, ohne sich ihnen dezidiert zugehörig zu zeigen. Klassenmerkmale werden Momente unter vielen, aufgehoben in einem Kunterbunt der Zu-, Hin- und Verwendungen. Menschen verstehen und verhalten sich nicht in erster Linie als Proletarier oder Bourgeois, Beamte oder Bauern.

Schon die klassische Definition hätte eigentlich zu denken geben müssen: „Das Proletariat ist diejenige Klasse der Gesellschaft, welche ihren Lebensunterhalt *einzig und allein* (Hvhb. von F.S.) aus dem Verkauf ihrer Arbeit und nicht aus dem Profit irgendeines Kapitals zieht; deren Wohl und Wehe, deren Leben und Tod, deren ganze Existenz von der Nachfrage nach Arbeit, also von dem Wechsel der guten und schlechten Geschäftszeiten, von den Schwankungen einer zügellosen Konkurrenz abhängt."[40] Unsere Hervorhebung zeigt die Begrenztheit dieser Begriffsbildung auf. Menschen, die *einzig* und *allein*, also ausschließlich ihren Lebensunterhalt direkt aus

der Lohnarbeit bestreiten, werden seltener. Auch der Lohnarbeiter von heute nimmt unterschiedlichste Rollen in der Gesellschaft wahr. Er ist Sparer, Arbeitsloser, Versicherter, Empfänger staatlicher Gelder, Pfuscher, Rentner, Selbständiger. Auch empirisch wird das Arbeiterdasein obsolet. Des Arbeiters existentielle Äußerungen sind multipel oder flexibel, nicht analog der Klassenlage zu rezipieren. Mag es einstens angegangen sein, den Menschen primär aufgrund seiner Klassenlage zu erläutern und zu bestimmen, so wird das heute zusehends unseriös.

In der Aufstiegsphase des Kapitalismus drängte sich die obligate Klassifizierung der Charaktermasken ja geradezu auf, zu auffällig war die personifizierte Realisierung der ökonomischen Position. Im Laufe der Zeit schwindet jedoch dieser schroffe Kontrast, die Grenzen werden durchlässiger, das Flanieren wird gefordert wie gefördert, das (nicht unbedingt freiwillige) Aus- und Umsteigen wird möglicher, ja normal.

Eine entscheidende Frage ist, ob die Menschen ihre Klassenlage primär prägt oder nicht. Wir würden das für heute geradewegs abstreiten. Das kapitalistische Individuum ist kein Klassenindividuum mehr, das „ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“[41] gestaltet sich an und in ihm komplizierter und vielfältiger. Seine Haltung ist nicht auf den Produktionsprozeß rückführbar, auch wenn man die Untersuchung auf Zirkulation und Konsumtion, ja auf die Reproduktion ausweitet. Der Klassenbegriff zerrinnt zwischen den Fingern. Er ist ein Begriff, der immer weniger begreift. Das kommunikative Verhalten der Menschen ist nicht nur nicht auf die Klassensituation zu reduzieren, es ist nicht einmal darauf analytisch zu konzentrieren. Klassenspezifische Momente sind Momente unter vielen, genießen keine vorrangige Stellung.

Die Klasse ist also nicht mehr die wesentliche Gestaltungsinstanz der darin klassifizierten Mitglieder. Die Klassenanalyse verliert an Relevanz, weil die Klasse an Relevanz verliert. Die Frage „Zu welcher Klasse gehörst du?“ wird von Tag zu Tag seltsamer, und daher auch seltener gestellt, sie erscheint nur noch geringfügig wichtiger als jene, ob man nun zur *Union* oder zur *Liga* gehört. Und man lache hier nicht, keine 350 Jahre zurück war das der zentrale Konflikt in Europa. Damit soll nun keineswegs bestritten werden, daß es nicht doch bestimmte Verhaltensmuster der Herkommenschaft gibt, die idealtypisch bürgerlich oder proletarisch, kleinbürgerlich oder bäuerlich sein mögen. Aber das sind Versatzstücke, keine Bestimmungsstücke des Individuums. Die Klassenanalyse ist zwar nicht gänzlich verzichtbar, aber sie sollte sich zur Gesellschaftskritik

Druck: Waldheim Eberle, Wien, 1928

verhalten wie die Heraldik zur Geschichtswissenschaft.

Der Klassenbegriff kann keine relevanten Konturen mehr annehmen. Die Klasse löst sich selbst als poröse Einheit auf, sie ist immer schwerer zu fassen, so sehr man sich auch um Untergruppierungen, Schichten, Fraktionen und Kategorien bemüht. Ganze Lehrbücher des Marxismus sind damit vollgeschrieben. Anstatt die Elementarform des Kapitalismus und ihre spezifischen Ausprägungen zu untersuchen, hängt der linke Soziologismus an seinen klassifizierenden Verästelungen. Prototypisch etwa Friedhelm Kröll: „Dem angesonnenen Paradigmenwechsel, d.h. erst einmal Fallenlassen des Klassenparadigmas (vorgetragen als „Abschied vom Proletariat“), könnte mit einer neuen und erweiterten klassentheoretischen Konzeption entgegengetreten werden; und zwar dann, wenn es gelingt, das, was die Kritiker des Klassenparadigmas an ernstzunehmenden Befunden vorgelegt haben, zu verarbeiten. Die Wegrichtung scheint auf eine Theorie der Klassensegmentierung hinzuweisen.“[42]

Bezeichnend für Kröll ist, daß er zwar einerseits Kritiken des Klassenbegriffs vorlegt oder referiert, andererseits sich aber beharrlich weigert, Schlüsse zu ziehen, die über eine Ausdifferenzierung der alten Theorie hinausreichen. Rausgekommen ist so eine umfangreiche, durchaus interessante und detailreiche Verteidigungsschrift, die sich aber weiteren Folgerungen konsequent verweigert, wohl weil das positive Urteil über Klasse und Klassenanalyse schon apriori festgestanden ist. Dahinter steckt eine unreflektierte Herleitung des Marxismus aus der Arbeiterklasse bzw. deren Identifizierung.[43] Die Arbeiterklasse ist aber keineswegs die materielle Grundlage der Marxschen Theorie, sondern bloß ihre Hinzufügung.

Wenn Kröll in seinen resümierenden Thesen dann gar dafür plädiert, die Option „für den Begriff der ‚Mittelschicht‘ offenzuhalten“,[44] desavouiert er freilich selbst die ursprüngliche Klassenkategorie. Warum soll irgendein Schichtenbegriff mehr bringen als der alten Klassenbegriff? Dort soll wohl nun alles – oder zumindest vieles – hinvermittelt werden, was im Klassenkonzept nicht unterzubringen ist. Dieser Klassenbegriff ist allerdings schon so offen, daß er nicht mehr dichtgemacht werden kann. Er ist Dichtung in anderem Sinne. Ebenfalls eine solche ist, wenn Kröll, da er den Zerfall der Klasse nicht mehr wegleugnen kann, ihn jetzt in „Zerfällung“[45] umbenennt, und meint, damit etwas qualitativ anderes bezeichnet zu haben. Das ist nicht nur grammatikalisch verunglückt. Mit den Mikrokategorien der Segmente soll hier die Makrokategorie der Klasse hinübergerettet werden. Nur, warum sollen diese Segmentierungen nicht un-

ter der gleichen „Zerfällung“ leiden wie das ihnen Übergeordnete? Warum sollen jene analytisch mehr hergeben als Proletariat und Bourgeoisie? Und vor allem auch: wozu das Ganze?

Es geht also überhaupt nicht darum, sich „an eine Reformulierung der Klassenkonzeption heranzuarbeiten“,[46] wie Friedhelm Kröll das in Hinsicht auf eine angestrebte „Politikfähigkeit“ vermeint. Davon ist dringend abzuraten. Interventionsunfähigkeit und Klassenanalyse korrespondieren.

Es ist schon charakteristisch, daß bei unseren bisherigen Rekonstruktionsversuchen emanzipatorischet Theorie die Klassenanalyse eigentlich überhaupt keine Rolle gespielt hat – ob in der Ökologie oder bei den Medien, in der Sexualität oder beim Subjekt, in der Religion oder bei der Wertkritik. Was soll man da mit Klassen auch erklären? Interessanterweise gab es zwar manchen Einwand gegen unsere Argumentation sowie die Schlußfolgerungen, derjenige aber, daß die Klassenanalyse nicht Eingang gefunden hat, wurde kein einziges Mal geäußert. Diese ist niemandem abgegangen, selbst jenen nicht, denen sie hätte abgehen müssen.

Negative Klassenlosigkeit

Das aktuelle Bewußtsein ist vielmehr Ausdruck der objektiven Auflösung sozialer Rollenbildung als primäre Instanz gesellschaftlicher Beschreibung und Selbstbeschreibung. Gewöhnlich tut man solche Empfindungen als bloße Ideologie oder gar mediale Manipulation ab. Das greift daneben. Der heutige Mensch findet sich in vielen Rollen wieder. Sein Verhalten ist aus der spezifischen Totalität seines Universums zu schließen, nicht soziologistisch aus Besitz oder Nichtbesitz an Produktionsmitteln bzw. einer zugeordneten Eigentumsform (Revenue) ableitbar. Nichtsdestotrotz ist gerade der Zerfall der alten positiven Zugehörigkeiten, so auch das Überwinden des ständischen Klassenverständnisses der Tendenz nach positiv. Was sich formiert, ist eine *negative Klassenlosigkeit*, d.h. die bewußt-bewußtlose Affirmation von Wert und Geld hat sich durchgesetzt.

Der Klassenkampf ist nicht entscheidbar, eben weil er nichts anderes ist als die Realisierungsform der Determinanten des Werts. Auch wenn das Pendel einmal mehr auf diese oder jene Seite ausschlagen kann: Der Klassenkampf ist nicht *gewinnbar*, sondern nur *überwindbar*. Das Proletariat ist daher auch nicht zur Herrschaft oder gar Diktatur zu bringen, sondern schlicht und einfach zu *entproletarisieren*. Die negative Auflösung der Klassen ist ja auch schon weit vorangeschritten, doch eben nicht hin zum klassenlosen *vielfältigen* Menschen, sondern zur postmodernen *beliebigen* Geld- und Warenmonade, die nun losgelöst von vielen alten Beschränkungen der puren Form huldigt, ohne diese jedoch zu kennen.

Beliebigkeit ist aber nichts anderes als deformierte Vielfalt. Das zurecht wie zu Unrecht vielgescholtene *postmoderne Individuum* läuft also dem Kommunismus nicht grundsätzlich zuwider, es ist geradezu eine Voraussetzung (wiederum nicht zu verwechseln mit Bedingung!) emanzipatorischer Bemühungen. Die Kritik an seinem Verhalten ist keine *klassenmäßige* mehr – auf der banalsten Ebene etwa als Vorwurf, die eigenen Klasseninteressen zu verraten –, sondern eine bewußt *klassenlose*. Die *klassenkampflose* Zeit also als Vorstufe der *klassenlosen*? Möglicherweise. Die Bewegung für die klassenlose Gesellschaft wird mit Sicherheit eine klassenlose sein, eine, die sich ideell und zunehmend auch reell von den alten Fixierungen wird lösen müssen.

Proletarisch ist bürgerlich

Die Agenten des variablen wie des konstanten Kapitals haben sich in der sozialen und politischen Sphäre totgelaufen. Sie sind nicht mehr Transmissionsriemen, ihr Repellieren auf der Ebene der gezielten Intervention gehört der Vergangenheit an, ihre Attraktion hin zur Gesellschaft wird deutlicher. Sie stoßen sich immer weniger ab, relative Autonomie wird zur Kongruenz. Was weiter heißt: Die Arbeiterklasse ist deswegen nicht mehr mobilisierbar, weil es sie in der traditionellen Form nicht mehr gibt. Klasseninteressen sind für die Individuen von untergeordneter Bedeutung, die Arbeiterbewegung existiert nur noch in ihren Ausläufern. Sie läuft aus, verläuft sich. Keine gesellschaftliche Bewegung wird sie mehr zu einer emanzipatorischen sozialen Bewegung formen.

Paradigmatisch dafür war etwa die entscheidende Niederlage beim britischen Bergarbeiterstreik 1984. Ein letztes Mal zeigte die Arbeiterklasse ihre Kraft, demonstrierte Stärke und Geschlossenheit über eine lange Zeit hinweg. Dennoch zerschmetterten ihre Forderungen (etwa nach Erhaltung der Arbeitsplätze) an der (kapitalistischen) Produktivkraftentwicklung. Die fatale Lehre daraus ist: Man kann mit der Produktivkraftentwicklung streiken, aber nicht gegen sie. Das ist auch der Grund, warum die Form des Streiks in der nachfordistischen Ära mehr oder weniger zum Untergang verurteilt ist. Was soll mit ihm noch bewirkt werden? Wofür oder wogegen hätten etwa Semperit-Arbeiter streiken sollen, nein: können?

Die reinen Durchhalteparolen werden immer unglaubwürdiger, das Rückzugsgefecht immer erbärmlicher. Die Krise wird mißverstanden, sieht man sie als konjunkturelles Phänomen, wo nachher automatisch der Aufstieg bisheriger theoretischer Essentials folgt. Man kann nicht mehr mit den gleichen oder bloß renovierten Inhalten reussieren. Nie mehr. Die Klasse ist zur Kenntlichkeit verkommen. So wie sie sich gestaltet, ist sie. Sie ist nicht an sich so und für sich eigentlich anders, sie ist an und für sich so. „In den entwickelten westlichen Ländern hat sich der Zweck der alten Arbeiterbewegung erfüllt. Sie ist, jeder Emphase und jedes weitergehenden Zieles entkleidet, zum banalen Moment der Konkurrenz in der bürgerlichen Gesellschaft geworden.“[47]

Der Klassenkampf konnte nur erfolgreich (oder besser: folgenreich) sein, weil er mit der Entwicklung der Produktivkräfte im Kapitalismus korrespondierte, d.h. diese ungebrochen und flächendeckend nach variablem Kapital gierten. Solange der Kapitalismus auf dem Vormarsch, war der Klassenwiderspruch ja tatsächlich der immanente Hauptwiderspruch gewesen. Der Aufstieg der Arbeiterorganisationen war Folge davon. In der Stärke des Kapitals lag die Stärke der Lohnarbeiterklasse. Gemeinsam sind sie großgeworden, nicht gegeneinander, wie die Klassenkampfparolen unterstellen. Das Gegeneinander war nur die Verlaufsform des Füreinander. So wie zwei Kartenspieler, die sich zwar negativ zueinander verhalten, aber doch positiv auf das gemeinsame Spiel beziehen müssen, dessen Regeln sie einhalten.

Im Nachhinein wird sich die Arbeiterbewegung als bürgerliche Emanzipationsbewegung entpuppen. Als die zweite, und zahlenmäßig größere bürgerliche Klasse hat sie viel mehr als die Bourgeoisie zur Etablierung demokratischer Verhältnisse beigetragen, deutlicher als diese hat sie die bürgerlichen

Werte ernstgenommen und verwirklicht. Nirgendwo wurden die Tugenden bürgerlicher Moral so hochgehalten wie in den Arbeiterhaushalten. Proletarisch meint stets bürgerlich.

Die Arbeiterbewegung ist die bedeutendste bürgerliche Bewegung, die wir je hatten. Sie ist die *Bürgerbewegung* schlechthin, eine *für* soziale Gerechtigkeit, *für* Lohnarbeit, *für* Demokratie, *für* Freiheit, *für* Rechtsstaatlichkeit. Eine Bewegung *für* den Wert, nicht *gegen* ihn, eine Bewegung *für* das Kapital, nicht *gegen* es. Es ging ihr nicht darum, Bourgeois und Proletarier ihrer Charaktermasken zu entledigen, sondern darum, Arbeiter in Bürger zu verwandeln. Nicht die Aufhebung des Bürgers konnte Ziel der Arbeiterbewegung und ihrer analogen Nachläuferbewegungen (prototypisch die Frauenbewegung) sein, sondern die *Verwirklichung hin zum Bürger*. Der Kampfslogan der Gleichheit drückt(e) das auch deutlich aus. Die Arbeiterbewegung hat damit auch nichts verraten, denn genau darin – und nur darin! – konnte ihre Aufgabe bestehen. Die Arbeiterbewegung ist nicht ihres Ziels verlustig gegangen, sie hat es damit erreicht. Die historische Mission ist erfüllt.

Der Klassenkampf ist ausgereizt. Die Arbeiterbewegung hat ihre heroischen Zeiten hinter sich. Endgültig. Da hilft kein Bedauern. An der Klassenfront entscheidet sich heute zusehends weniger, sie verdeutlicht lediglich noch einen immanenten Nebenwiderspruch. Die Systemfrage, wird sie als Frage gesellschaftlicher Transformation noch ernst genommen, hat sich anderweitig zu orientieren.

Kommunismus und Arbeiterklasse passen nicht nur nicht zusammen, sie gehören ganz entschieden und bewußt auseinandergehalten! Das strategische Einlassen auf die positiven Sonderinteressen irgendeiner Klasse ist antikommunistisch. Mit den Interessen der Arbeiterbewegung, mit Klasse, Klassenbewußtsein und Klassenkampf ist kein Kommunismus machbar. ■

Dr. Franz SCHANDL ist Historiker und Publizist.

Anmerkungen

1 Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein (1923), Darmstadt-Neuwied 1970, S. 126.
2 Karl Kautsky, Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Österreich, »Die Neue Zeit«, 20. Jg. (1901-1902), 1. Bd, Nr. 3, S. 79-80.
3 Leo Trotzki, Unsere politischen Aufgaben (1904); in: ders., Schriften zur revolutionären Organisation, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 47.
4 Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 500.
5 Vgl. etwa Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966-1970, Frankfurt am Main 1971, S. 156.
6 Wladimir I. Lenin, Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung (1902), Lenin Werke, Bd. 5, S. 385-386.
7 Wladimir I. Lenin, Die dringendsten Aufgaben unserer Bewegung (1900), Werke, Bd. 4, S. 367.
8 Ebenda, S. 396.
9 Wladimir I. Lenin, Was tun?, S. 396.
10 Instruktiv, wenn auch kaum über die alten Debatten hinausgehend: Franz Schandl, Organisation und Revolution. Zur Entwicklung der politischen Theorie bei Wladimir I. Lenin (Dissertation), Wien 1992, S. 99-146.
11 Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie (1845/46), MEW, Bd. 3, S. 46.
12 Karl Marx, Das Elend der Philosophie (1847), MEW, Bd. 4, S. 180-181.
13 Ebenda, S. 182.
14 Karl Marx, Das Kapital, Dritter Band (1894), MEW, Bd. 25, S. 892.
15 Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1848), MEW, Bd. 4, S. 462.
16 Vgl. dazu: Jon Elster, Drei Kritiken am Klassenbegriff, »PROKLA« 58, März 1985, S. 69-73.
17 Karl Marx, Lohnarbeit und Kapital (1849), MEW, Bd. 6, S. 411.
18 Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, MEW, Bd. 23, S. 642.
19 Karl Marx, Lohnarbeit und Kapital (1849), MEW, Bd. 6, S. 411.
20 Vgl. etwa Friedrich Engels/Karl Marx, Die heilige Familie (1846), MEW, Bd. 2, S. 37f.
21 Andre Gorz, Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Frankfurt am Main 1980, S. 16.
22 Karl Marx, Lohnarbeit und Kapital (1849), MEW, Bd. 6, S. 410.
23 Vgl. Franz Schandl/Gerhard Schattauer, Die Grünen in Österreich. Entwicklung und Konsolidierung einer politischen Kraft, Wien 1996, S. 37-54.
24 Robert Kurz/Ernst Lohoff, Der Klassenkampffetisch. Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus, »Marxistische Kritik« 7/89, S. 35.
25 Karl Marx, Lohn, Preis und Profit (1865), MEW, Bd. 16, S. 151.
26 Bzw. ob es einen solchen *Umschlagspunkt* überhaupt gibt – wenn nicht, dann allerdings ist die Marxsche Krisentheorie hinfällig, jede theoretische Begründung des Kommunismus Humbug.
27 Karl Marx, Das Kapital, Zweiter Band, MEW, Bd. 24, S. 109.
28 Karl Marx, Das Kapital, Dritter Band, MEW, Bd. 25, S. 274.
29 Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt am Main 1991, S. 74-75.
30 Ernst Lohoff, Das Ende des Proletariats als Anfang der Revolution. Über den logischen Zusammenhang von Krisen- und Revolutionstheorie, »Krisis« 10 (1991), S. 80-81.
31 Vgl. dazu unseren letzten Aufsatz in diesem Magazin: Franz Schandl, Jenseits der Gerechtigkeit, »Weg und Ziel« Nr. 2/1997, S. 68-72.
32 Karl Kautsky, Das Erfurter Programm (1892), Bonn, 20. Aufl. 1980, S. 232.
33 Friedrich Engels, Das Lohnsystem (1881), MEW, Bd. 19, S. 253.
34 B. Traven, Die Baumwollpflücker (1926), Reinbek bei Hamburg 1962, S. 88.
35 Robert Kurz/Ernst Lohoff, Der Klassenkampffetisch. Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus, »Marxistische Kritik« 7/89, S. 11-12.
36 Robert Kurz, Die letzten Gefechte. Ein Essay über den Pariser Mai, den Pariser Dezember und das Bündnis für Arbeit, »Krisis« 18 (1996), S. 44.
37 Robert Kurz/Ernst Lohoff, Der Klassenkampffetisch, S. 17.
38 Ebenda, S. 23-24.
39 Ebenda, S. 21.
40 Friedrich Engels, Grundsätze des Kommunismus (1847), MEW, Bd. 4, S. 363.
41 Karl Marx, Thesen über Feuerbach (1845), MEW, Bd. 3, S. 6.
42 Friedhelm Kröll/Monika Wammerl, Angebetet und verworfen. Streitfrage „Arbeiterklasse". Sozialstruktur und Lebensweisen in Österreich. Segmentierung der Lohnarbeit, Marburg 1992, S. 83.
43 Ebenda, S. 46.
44 Ebenda, S. 212; bzw.: dies., Ansatzpunkte für eine zeitnahe Reformulierung der historisch-materialistischen Klassenkonzeption, »Weg und Ziel«, Nr. 4/1996, S. 8.
45 Friedhelm Kröll/Monika Wammerl, Angebetet und verworfen, S. 82.
46 Ebenda, S. 14.
47 Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung, S. 89.

strumenteller Produktion und Bildungs- und Emanzipationspoiesis sich bestimmt, treffen hier in einem handlungstheoretischen Kontext aufeinander: Wie also bei Hegel sich die sozioökonomische Praxis der *Bourgeoisie* legitimierend in der staatsbürgerlichen Praxis, somit die eigentliche materielle Reproduktions-sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die poietische Praxisleistung der Klasse des Proletariats ihr quasi präexistent vindizierend, aufhebt, so soll sich nach der Marxschen Idee des totalen Menschen die gesellschaftliche Emanzipation zum gesellschaftlichen Umsturz kapitalistischer Staats- und Gesellschaftsverhältnisse aus der materialistischen Praxisbestimmung unter Ausschluß eines möglichen bürgerlichen Praxispotentials zur Reformierung des Staats[70] heraus gewährleisten: Die wahre Aufhebung von bürgerlicher Gesellschaft und ihrem Staat könne nur von einer Menschheit „menschliche[r] Menschen“[71] getragen werden, in welcher wirkliche allgemeine Bedürfnisse repräsent wären, aufgrund der anthropologischen Invariante von Arbeit als soziales a priori ihrer Gattung.– Diese Menschheit sieht Marx ex negativo im Vorschein jener Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft gewährleistet, „welche einen universellen Charakter durch ihr universelles Leiden besitzt und kein besondres Recht in Anspruch nimmt, weil kein besondres Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird [...], welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann.“[72]

Das ist die Klasse des Proletariats, deren „ ‚forces propres‘ “ (s.o.) im System der bürgerlichen Produktionsverhältnisse von Eigentums-, Arbeits- und Distributionsverhältnissen am stärksten entfremdet und gefesselt sind, sodaß eben ihr mit der Aufgabe der Entwindung ihrer materiell-gattungsspezifischen Wesenskräfte die – allerdings produktionsmäßig herzustellende, nicht diskursethisch zu erwirkende – Verwandlung der Weltgesellschaft per Aufhebung des einst revolutionären, nunmehr reaktionären bürgerlichen Staates als dessen eigentliche Staatsverwirklichung, des Proletariers als Mensch, selbst in die bedürftigen Hände gelegt wird:[73]

„[I]m Proletariat [sieht Marx; Vf.] das weltgeschichtliche Instrument zur Erreichung des eschatologischen Ziels aller Geschichte durch eine Weltrevolution. Das Proletariat ist gerade darum das auserwählte Volk des historischen Materialismus, weil es von den Privilegien der herrschenden Klasse ausgeschlossen ist. Ebenso wie Sieyés vor dem Ausbruch der Französischen Revolution proklamiert hatte, der Bürger sei nichts und gerade deshalb berechtigt, alles zu werden, so proklamiert Marx, 50 Jahre nach dem Sieg der bürgerlichen Gesellschaft, die universale Mission des Proletariats, das sich aus ihr entwickelt hatte. Das Proletariat hat einen totalen Anspruch, weil es total entfremdet ist.“[74]

5. Kontextueller Ausblick

Gerade die dialektische Einheit des Produktionsparadigmas in seiner Gegenübersetzung von den universalpragmatisch bestimmten Wesenskräften der Gattung Mensch mit den spezifisch ökonomischen des Proletariats als Produktivkraft in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*[75] von 1844, wie dies in Kritik der Hegelschen Reflexionsphilosophie der *Phänomenologie des Geistes*[76] gegeben, gestattet es fürderhin in der Marxschen Theorieentwicklung, das Praxispotential in ihr zunehmends zu konkretisieren: Der stoffliche Inhalt von Praxis, die materiell-progressive Produktivkraft der Arbeiterklasse, ist mit ihrer gesellschaftlichen Form im Kapitalismus, den exploitativen Produktionsverhältnissen, in einem tiefen Widerspruch verwickelt, welcher seine Aufhebung nicht in der illusionären Staatssphäre, sondern nur in der Wirklichkeit der sozioökonomischen Basis selbst im Sinne des „Kommunismus“ qua „Aufhebung des [moderne{n} bürgerliche{n}; ib.; Vf.] Privateigentums“[77] vollziehen kann. Diese Wirklichkeit als entfremdete im Kapitalismus ist bestimmt durch die, gemäß den *bourgeois*en Produktionsverhältnissen gefesselten, proletarischen Produktivkräfte, welche doch das wirkliche und deshalb wahre ästhetische Restituens (*ÖPhM*) wie politische Korrigens (*ThüF*)[78] der kommunistischen Weltgesellschaft an sich normativ sind.– Nicht nur in der sozioökonomischen Basis, da Gemeinschaftseigentum und individuelles Eigentum (somit auch die anderen beiden Formeln der Trias)[79]zusammenfallen; sondern jetzt eben in der gattungsspezifischen Verantwortung als überhistorisches materiales Ethos überhaupt im Sinne der Aufhebung des Widersstreits zwischen menschlicher Existenz (Individuum; ehemals bei Hegel der *Bourgeois*) und menschlichem Wesen (Gattung; ehemals der Staat):

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens* des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.“[80]

Es ist jetzt nicht schwer zu erraten, daß wie Hegel die sozioökonomische Praxis des *Bourgeois* qua kapitalistischer Exploitationsverhältnisse legitimatorisch in die Sphäre des politisch-juristischen Überbaus mit seinem Handlungssystem von Staatspraxis verantwortet, Marx analog dazu die sozioökonomische Poiesis des Arbeiters qua proletarische Produktivkräfte legitimatorisch in die ideelle Sphäre der sozial geeinten Gesamtgesellschaft mit seinem Handlungssystem von gattungsspezifischer Vergegenständlichung übersetzt.

Marxens genuine Leistung besteht nun darin, gemäß der seit der Neuzeit sich gegenüber dem politischen Handeln der Staatssphäre dynamisierenden, sozial strukturierten Marktsphäre mit ihrem ökonomischen Produzieren, „die Umkehrung des antiken Wertverhältnisses [von Poiesis und Praxis;Vf.] vollendet [...] [zu haben]: hier erscheint Arbeit, das gegenständliche Tun, als die wahre produktive Tätigkeit und wird aller Theorie wie auch dem politischen und kommunikativen Handeln vorgeordnet“.[81] Diese zeigt sich in ihrer Genuinität dadurch, daß das Hegelsche Bildungsmoment der Arbeit, welches der bürgerlichen Praxis im Medium der Selbstbewußtseinsphilosophie transzendiert wurde als konstitutive Leistung des Geistes, bei Marx nun im Medium materieller Praxisphilosophie sich wiederfindet: Das ideelle Handeln, das am Beispiel der Kunst als *techne poietike* niemals seine materielle Behaftung historisch hat verleugnen können,[82] wird anhand des Prozesses der sich universalhistorisch an der Natur abarbeitenden Menschengattung im Primat des sozioökonomischen Produktionsparadigmas ihrer wirklichen

Individuen ausgelegt, und nicht anhand der Evokation eines obstrusen abendländischen Weltengeists.–

Marx geht also von einer dialektischen „[V]erdoppl[ung]“ (s.o.) des Poiesis-Begriffs aus: Diese bestimmt die Sphäre der technologisch-instrumentellen Produktivkräfte in der sozioökonomischen Basis im ästhetischen wie revolutionären Medium gattungsspezifischer Tätigkeit der zu kommenden Weltgesellschaft an sich, des Kommunismus.–[83] Das heißt, daß die kommunistische Vermenschlichung des Arbeiters in der sozioökonomischen Sphäre durch die Vermenschlichung, der Menschwerdung seiner einstig gefesselten Praxis zugleich das eigentliche Menschwerden, somit das sozial unentfremdete Praxiswerden des Menschen in Existenz und Wesen bedeutet.[84] In der instrumentellen Aneignung der Natur macht der Arbeiter sie zu seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit, indem er sich in dieser Vergegenständlichung per prozessualer Produktion von Subjektvermögen (Normativ: Künstlerarbeiter/Revolutionsarbeiter) und Objekterschaffung (Normativ: Kunstobjekt/Revolutionsprojekt) verdoppelt, dabei seine alte, per kapitalistischer Exploitationsverhältnisse evoziert gewesene Entfremdung aufhebt, und kann sich so in einem von ihm geschaffenen gattungsspezifischen Gesellschaftsraum in seiner „Selbsterzeugung“ selbstdifferenzierend und produktiv traditionsvermittelnd „anschau[en]“;[85] das heißt, widerspiegeln.[86] Das erkenntnistheoretische Prinzip der kommunistischen Weltkonstitution durch Arbeit kündigt sich hier schon an, wie später anhand der *Thesen über Feuerbach*[87] konkretisiert, in welchem das ästhetische Bildungsmotiv der Arbeit Verknüpfung mit einem politischen qua *„sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis* [im Sinne von; Vf.] ‚revolutionäre[r]‘ [...], [...] ‚praktisch-kritische[r]“‘[88] erfährt, an: Der Mensch wird als gesellschaftliches Naturwesen begriffen,[89] welches seinen Stoffwechsel mit der Natur im übergreifenden, schon immer die Natur vermittelnden, Medium der Arbeit erfährt wie somit gesellschaftlich konstituiert.–[90] Arbeit erscheint demnach als das, das (Hegelsche) Moment des Bewußtseins, die symbolische Praxis im allgemeinen, übergreifende materielle Praxiselement, welches aus sich heraus, aus dem gesellschaftlich-instrumentalen Zugang zur Natur, dieses erwirkt.– M.a.W.: Die instrumentell-materielle Poiesis, da sie das „materielle Leben selbst“[91] produziert, produziert damit die sekundären Elemente des Bewußtseins des Menschen mit.– Marx setzt produktionsparadigmatisch, im Zeichen „[d]e[s] technische[n] Eros“,[92] die materiellen Praxiskräfte des Menschen in ein primäres Verhältnis zur Natur, aus diesem sich dann die selbstreflexiven und -differenzierenden Leistungen des menschlichen Bewußtseins sich erst als ästhetischer, resp. revolutionärer und praktisch-kritischer Eros erwirken: Innerhalb der gegenständlichen Praxis des proletarischen Menschen „setzt“ sich das „inhärente Maß“ der subjektiven Praxis seiner durch als das *„universelle* [...], darum freie [...] Wesen“.–[93] Der Mensch in seiner Existenz materiell-ökonomischer Praxis erhält sich in dieser erst durch die ethische Bestimmung der ökonomisch-materiellen Sphäre als Konzeptionsbasis des „menschlichen Menschen“, die auf dem herzustellenden (!) Humanismus der praktischen Vernunft der Menschengattung selbst wesenhaft beruht. Menschliche Interaktion, auf derem herrschaftsfreien Fundament die Kollektivität und Vernünftigkeit von Handlungspotentialen autonom-normativ erschlossen werden sollen,[94] allerdings kann Marx, will er den diesbezüglich idealistisch-kommunikationstheoretischen Begriff[95] in der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*[96] und in dessen Ästhetik[97] umgehen, nur vom Produktionsparadigma her ableiten.–[98] Das heißt,, in der Reduktion von Arbeit und Interaktion auf gegenständliche Prozesse im materiellen Primat von Praxis kann sich die Evokation des Begriffs von symbolischer Praxis nur in der Sphäre von Produktion abspielen.– Symbolische Praxis, da sprachliche insbesonders, ist laut materialistischer Lehre „nicht der Demiurg des Menschlichen im Menschen“,[99] sondern materielle Praxis qua instrumentale Arbeit.– So ist das Zitat zu verstehen, daß der Mensch technische Produktion „daher auch nach den Gesetzen der Schönheit“ formiere.[100] Das künstlerische Produktionsmodell als Paradigma der geschichtlich-gesellschaftlichen Selbstreflexion durch kommunikative Intersubjektivität; diese Sphäre der symbolischen Praxis ist also bei Marx der schöne Vorschein des instrumentell arbeitenden Menschen zum nun tatsächlich freien Weltenkommunisten und seinen nicht-entfremdeten Arbeitsverhältnissen hin. Der objektiv-naturhafte Charakter der industriellen Arbeit[101] erfährt sich in seiner gattungsspezifischen Vergegenständlichung im Sinne materieller sozialer Verhältnisse als selbstbewußt, als freie und emanzipatorische ästhetische Tätigkeit.– Hier aber zeigt sich schon der aporetische Keim marxistischer Ideologie: Kommunistische Weltkonstitution erscheint immer nur von der Dialektik des instrumentellen Produktionsbegriffs zur Natur aus.–[102] Menschliche Praxis ist somit immer nur hinsichtlich ihrer objektiv-materiellen Naturbeziehung hin bestimmt, nicht aber von ihrer geschichtlichen Selbstreflexion selbst. Die Bewußtseinsformen des Menschen, zu deren Eingeständnis sich Marx anhand des Produktionsparadigmas zwingt, sind immer nur Ausdruck der materiellen Praxis, das heißt, der eigentlichen ökonomischen Produktivkraftsphäre ihrer.– Dabei soll jedoch die technisch-instrumentelle Beherrschung der Natur im Sinne der Anwendung proletarisch-materieller Produktivkräfte, welche realiter ein sozialtechnisches Beherrschen auch der Natur des Menschen in ihren Produktions- und Lebensverhältnissen inkludieren,[103] im Vorschein ihres ästhetisch-humanistischen Bildungskerns des Begriffs von Arbeit (*ÖPhM*) wie des der Arbeit als revolutionäre Praxis (*ThüF*) ihrer, ihr zwangsläufig eingeschriebenen, zweckrationalen Vernunft enthoben sein, und sich im Mantel einer emanzipatorisch-selbstzwecklichen vorstellen. Die handlungstheoretischen Konsequenzen dieses erweiterten Begriffs von Produktion sind deutlich genug: Indem Marx insgeheim in die Strukturen der instrumentellen Produktivkraftsphäre die normativen Elemente ihres Praxisbegriffs (ästhetische wie revolutionäre) einbaut, ummantelt er diese Sphäre in ihrer zweckrationellen Bestimmheit mit der Selbstzwecklichkeit von symbolischer Praxis.– Diese Aufwertung des instrumentellen Arbeitsbegriffs in sein bipolares Paradigma von ästhetischer und revolutionärer Tätigkeit aber frägt nach der normspezifischen Stichhaltigkeit ihrer Beweisführung, welche mit Ermessen – so Honneth – Marx selbst nicht eindeutig gegeben hat:

„Der Denkzwang, den seine [scil. Marxens; Vf.] emanzipationstheoretische Umwertung der Arbeitshandlung auferlegt, ist so stark, daß er auf allen Stufen seiner Theorieentwicklung den sozialrevolutionären Lernprozeß, der über den Kapitalismus hinausführen soll, auf das Binnenverhältnis gesellschaftlicher Arbeit hat zurückzuführen versucht, ohne doch für diese Rückführung ein handlungstheoretisch

überzeugendes Argumentationsmodell entwickelt zu haben."[104]

Eben gerade die Herausführung dieses bipolaren Paradigmas aus seiner materiellen Primatsbestimmung „der Logik einer Arbeitspraxis" in eine Sphäre „der Logik des praktischen Diskurses",[105] hätte tatsächlich der materiellen Praxisbestimmung Versicherung ihres eigentlichen normativen Gehalts – Zweckrationalität der poietischen Arbeit – sein können, wie womöglich die symbolische Praxis mit ihrer Diskursebene autonom in ein kritisches Gesellschaftskonzept installieren lassen.[106] Bleibt jedoch, wie bei Marx, dieses Paradigma dem Primat materiell-instrumentaler Produktivkraft behaftet,[107] um den instrumentellen Arbeitsbegriff hin zur selbstzwecklichen Vernunft aufzuspreizen, muß die normative Kraft ihrer emanzipatorischen Erweiterung als ästhetische und revolutionäre sich gegen sich selbst kehren, und somit instrumentellen Charakter annehmen. Damit verkehrt sich der potentiell emanzipatorische, via freien Diskurs erwirkte Konsens über das *Wie* des kommunistischen Humanismus[108] in den technizistischen Monolog über das *Daß* eines Humanismus: Die emanzipationsnormative Dialektik, die materielle Sphäre der proletarischen Produktivkräfte in diejenige der universalmenschlichen Praxis zu erheben, erleidet ihren richtungsweisenden Stillstand, indem sie sich ihre eigenen fruchtbaren Wurzeln abschneidet.– Da die emanzipatorische Tätigkeit von ästhetischer und revolutionärer Praxis im Arbeitsbegriff undifferenziert gegenüber dem primativen Feld von Instrumentalität steht, läuft sie Gefahr, im Schein der Synthesis vermeintlich aufgehoben, in Wirklichkeit schon lange von diesem getrennt zu sein: Der normative Gehalt instrumenteller Arbeit erklärt sich nicht abarbeitend aus sich selbst, sondern kann nur aus einem ästhetischen oder revolutionären Rechtfertigungsdiskurs selbstkritisch gewonnen werden.– So aber koppelt sich dieser von jenem ab, und entäußert sich im Mantel versöhnender Synthesis vielmehr als ideologischer Vorschein seiner selbst: Der Künstler als Stellvertreter ästhetischer sowie der Politiker als Stellvertreter revolutionärer Praxis sollen im Vorschein ihres Tuns paradigmatisch schon jetzt das vollziehen, was dem Arbeiter daselbst erst im voll entwickelten Kommunismus blühen soll: Die Verbindung von emanzipatorischer und instrumenteller Vernunft, von *Bürgerpraxis* und *Arbeiterpoiesis*, im materiellen Praxisbegriff. ■

Dr. Clemens K. STEPINA ist Philosoph.

Literatur

Sigel: MEW = Karl Marx, Friedrich Engels, 1956 ff. Werke. ed. Inst. f. Marxismus/ Leninismus b. ZK d. SED. Berlin-O. Marx, 1953 = Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin-O. 1953.

Arnason, J. P., 1980, „Marx und Habermas." In: Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1980, II, op.cit.

Deppe, F., 1981, Einheit und Spaltung der Arbeiterklasse. Überlegungen zu einer politischen Geschichte der Arbeiterbewegung. Marburg.

Gebauer, R. , 1993, Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas. München.

Habermas, J., 1957, „[Anhang:] Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus." In: Ders., 1971, op.cit. (= »Phil. Rundschau«, 1957, V. Jg., H. 3 f.)

Habermas, J., 1968 [1988{9}], Erkenntnis und Interesse. [Mit einem neuen Vorwort.]Ffm.

Habermas, J., 1969, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'. Ffm.

Habermas, J., 1971, Theorie und Praxis. Ffm.

Habermas, J., 1973, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Ffm.

Habermas, J., 1976 [1990(5)], Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Ffm.

Habermas, J., 1977, Kultur und Kritik. Ffm.

Habermas, J., 1981, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Ffm.

Habermas, J., 1983, „Wahrheitstheorien." In: Fahrenbach, H. (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen.

Habermas, J., 1984, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm.

Habermas, J., 1985a, Zur Logik der Sozialwissenschaften. erw. Ausg. Ffm.

Habermas, J., 1985b, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Ffm.

Habermas, J., 1988a(13), „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik." In: Adorno et al., 1988(13), op. cit.

Habermas, J., 1988b, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Ffm.

Habermas, J., 1988c, Theorie des kommunikativen Handelns. 2Bde. Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Ffm.

Habermas, J., 1990a(2), Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ffm.

Habermas, J., 1990b [10], „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz." In: Habermas, J., Luhmann, N., 1990 [1971], Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?

Hegel, G. W. F., 1932, Jenensener Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04. Hg. v. J. Hoffmeister. Leipzig (= Sämtl. Werke [unvollständig], hrsg. v. G. Lasson, sp. J. Hoffmeister; Bd. 19).

Hegel, G. W. F., 1932[1969], Jenensener Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06. Hg. v. J. Hoffmeister. Leipzig 1932 (= SW [unvollständig], hrsg. v. G. Lasson, sp. J. Hoffmeister; Bd. 20.). [Hier zit. nach: Ders., 1969, Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg (= Phil. Bibl. Meiner, Bd. 67)]

Hegel, G. W. F., 1986, Werke in 20 Bden. Auf d. Grundl. d. Werke v. 1832-1845 neu hrsgg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Ffm.

Heller, A., 1970, Alltag und Geschichte. Neuwied.

Heller, A., 1978, Das Alltagsleben. Ffm.

Heller, A., 1981, Theorie der Gefühle. Ungek. Stud.ausg. Hamburg.

Heller, A., 1982, „Habermas and Marxism." In: Thompson, J. B., Held, D., (Hg.), 1982, Habermas, Critical Debates. London.

Hirsch, J., Roth, R., 1986, Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Postfordismus. Hamburg.

Holz, H. H., 1983, Dialektik und Widerspiegelung. Köln.

Hommes, J, 1955, Der technische Eros. Freiburg i. Br.

Honneth, A., 1980, „Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie." In: Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1980. op.cit.

Honneth, A., 1986a, „Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskon-

zept. Eine Diskussionsbemerkung." In: Angehrn, E., Lohmann, G. (Hg.), 1986, op.cit. (cf. ad. Wellmer).
Honneth, A., 1986b(2), Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Ffm.
Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1977, Theorien des Historischen Materialismus. Ffm.
Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1980, Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2. Ffm.
Horkheimer, M., 1968, Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg. v. A. Schmidt. 2 Bde. Ffm.
Horsky, V., 1972, „Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie." In: Marxismusstudien. Siebte Folge. Tübingen.
Hyppolite, J., 1987 [1955], „Die Hegelsche Konzeption des Staats und ihre Kritik durch Karl Marx." In: Riedel, M. (Hg.), 1975, op. cit. , Bd. II, 441 ff.
Ilting, K. H., 1963 f. , „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik." In: PhJb d. Görres-Gesellsch. H 71.[o. w. A.].
Ilting, K. H., 1975, „Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie." In: Riedel, M. (Hg.), 1975, op. cit, Bd. II, 52 ff.
Ilting, K. H., 1994, Grundfragen der praktischen Philosophie. Hg. v. P. Becchi u. H. Hoppe. Ffm.
Jauß, H. R., 1984(4), Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Ffm.
Lenk, o. J., Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie. München.
Leontjew, A. A., 1972, Psychologie des sprachlichen Verkehrs. Weinheim.
Leontjew, A. N., 1979, Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. O-Berlin.
Löwith, K., 1973 [6], Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart.
Lukács, G., 1948, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich.
Lukács, G., 1973(1984), Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit. Darmstadt/Neuwied.
Lukács, G. et al.,1975, Individuum und Praxis. Positionen der ‚Budapester Schule'. Ffm.
Maase, K., 1984, Lebensweise der Lohnarbeiter in der Freizeit. Ffm.
Marck, S., 1977, Geschichte und Klassenbewußtsein heute. Ffm. , Bd. 2.
Marcuse, H., 1962, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied.
Márkus, G., 1980, „Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus." In: Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1980, op.cit.,12 ff.
Petrovic, G., 1969, Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus in der Gegenwart. Freiburg i. Br.
Riedel, M., 1973, System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie. Ffm.
Riedel, M. (Hg.), 1975, Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bde. Ffm.
Riedel, M., 1975, „Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie." In: Ders. (Hg.), op.cit.
Riedel, M., 1982, Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Erw. Neuausg. Stuttgart.
Riedel. M., (Hg.), 1990, Hegel und die antike Dialektik. Ffm.
Sandkühler, H. J., 1973, Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studie zur marxistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Ffm.
Schmidt, A., 1962, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Ffm., Köln (= Diss. phil. Fak. Ffm.).
Srubar, I., „Die Ebene der Lebenswelt im Aufbau der Marxschen Theorie. Konstruktionen sozialer Lebenswelten bei Marx (II)." In: Waldenfels, B., Broekman, J., Pazanin, A. (Hg.), Phänomenologie und Marxismus 4: Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Ffm. 1979, 95-127.
Stepina, C., 1994, Marx und die Kritische Gesellschaftstheorie heute. Forschungsarchiv der Gruwi-Fak. der Univ. Wien.
Stepina, C., 1995, Marx und Marxismus im Spiegel der Systemkritik. Studien zu Ökonomie und Ästhetik. Univ.Diss. Wien.
Taylor, Ch., 1983, Hegel. Übers. v. G. Fehn. Ffm.
Theunissen, M. , 1980, Schein und Sein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Ffm.
Tucker, R., 1963, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München.
Wellmer, A., 1969, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Ffm.
Wellmer, A., 1977, „Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‚sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie." In: Honneth, A., Jaeggi, U. (Hg.), 1977, I, op.cit.
Wellmer, A., 1979, Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Konstanz.
Wellmer, A., 1986, „Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Erfahrung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx." In: Angehrn, E., Lohmann, G. (Hg.), Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein/Ts. 1986.

Anmerkungen

1 Habermas 1968, Kap.I; Habermas, 1969, 9 ff.; Habermas 1981, II, 501 f.; Habermas 1984, 477 ff; Habermas 1988b, 75ff.; Honneth, 1980, 185 ff.; Honneth, 1986a, 273; Wellmer 1969, Kap.II; Wellmer 1986, 226 ff.

2 Cf. dazu den Literaturbericht bei Stepina 1994, 3 ff.

3 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin-O. 1953. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, MEW 23, 362 ff.

4 *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, 5 ff.

5 *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergbd.1, 465 ff.

6 Systematisch gewissermaßen als Ursprungsproblematik vorfindbar in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts §§ 261-313*, MEW 1, 203 ff.

7 Ich verweise hier z.B. nur auf die diesbezügliche Kritik von Hirsch/Roth 1986, 13: „Die marxistische Klassenanalyse konnte ihren Anspruch, die Intensität der Klassenbewegung zu fördern und politische Orientierung zu vermitteln, nicht einlösen."

8 Cf. Heller 1970; Heller 1978; Heller 1981; Maase 1984; Márkus 1980, 12 ff.; Srubar 1979, 95 ff.

9 Wellmer sieht ganz deutlich und illusionslos die Problematik der „Logifizierung des Proletariats" bei Marx, da dieser es „gleichsam mit der übernatürlichen Vollmacht und der unwiderstehlichen Logik des absoluten Geistes" – dabei Hegel umkehrend – austattet; wobei „Marx insgeheim dem Proletariat den allzu weiten Mantel des Weltgeistes umwirft, der das Vernünftige – das zugleich das ist, was an der Zeit ist – denken und in eins realisieren *muß*." Ders., 1969, 59.

10 So Habermas selbstkritisch auf eine diesbezügliche Kritik von Heller in Habermas 1984, 477.

11 Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, 8 [*Vorwort*].

12 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts §§ 261-313*. In: MEW 1, 203 ff.
13 MEW 1, 347 ff. (*I. Bruno Bauer: „Die Judenfrage." Braunschweig 1843.)* und 371 ff. (*II. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden." Von Bruno Bauer*).
14 MEW 1, 378 ff.
15 Hyppolite, 1955, 441.
16 Cf.: Hegel, Werke, VII, bes. § 182-§ 256 u. § 257-§ 360.
17 MEW 1, cf. o.
18 Die die, dem romantischen Modell der Produktionsästhetik nachempfundenen Praxiskräfte des Proletariats darstellt: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergbd.1, 465 ff.[zit. als: *ÖPhM*]
19 Cf. *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, 5 ff. [zit. als: *ThüF*]
20 Cf. Lenk, o.J., 120 ff.
21 Bes. hier: *ÖPhM, ThüF*.
22 Cf. u. im Text ; cf. dazu: Habermas, 1968, bes. 36 ff.
23 Cf. MEW 3, 50 ff.; Replikation in: MEW 6, 407 f.; 25, 729 f.
24 Cf. Marx, 1953, 213 ff.; MEW 23, 362 ff. u. 631 ff.; 26.1, 365 ff.
25 Cf. MEW, 1, 201 ff.; 3, 17 ff.; mit Verweis auf: 4, 179 ff.
26 Cf. den historischen Abriß von vorbis liberalkapitalistischen Tendenzverschiebungen in der Staats-/Gesellschaftsfigur bei Marx; ders., 1953, 357 ff. Wie die Darstellung in MEW 20, 137 f., in der komprimiert der Wandel des Staatsbegriffs von den Gentilordnungen, in welchen dieser noch die „Wahrnehmung gemeinsamer Interessen" bedeutete, bis hin zur Verkapitalisierung seiner qua Zweckgebäude zur „Ausbeutung der beherrschten Klasse" durch die „herrschende [...] mit Gewalt".
27 „Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat." (*Manifest der Kommunistischen Partei [Bourgeois und Proletarier]*, MEW 4, 463).
28 Strukturveränderungen im Systemzusammenhang des Klassen-, des Arbeits-, des Kapitalbegriffs etc. Cf. die diesbezügliche, auf Habermas aufbauende Analyse von Stepina, 1994, pass.
29 Honneth, 1986a, 273.
30 Cf. Habermas, 1990b [10].
31 Habermas, 1976, 339.
32 Habermas, 1983, 214.
33 Cf. Gebauer, R., 1993, 66 ff.
34 Habermas, 1983, 250.
35 MEW, Ergbd.1, 465 ff.
36 MEW 3, 5 ff. (Auf die Mitarbeit von Engels an diesem Text kann ich hier nicht weiter eingehen.)
37 So noch Hegel im Ansatz in seinem Frühwerk der *Jenaer Realphilosophie* (ders., 1969, § 215 ff.; cf. Lukács, 1948, 421), sondern unter der Subsummierung der „formellen Existenz" (MEW 1, 264) des Staates. (Ich rekurriere hier auf MEW 1, 222-268.)
38 MEW 4, 48 ff.
39 Handlungstheoretische Reformulierung von MEW 1, 247-253.
40 MEW 13, 9.
41 Cf. Hegel, X, § 523 ff.; § 535 ff.
42 Cf. Hegels widerspruchsvolles Diktum, daß sich die bürgerliche Gesellschaft allein im Medium der Stände vs. ihrer eigenen partikulären Interessen zur Allgemeinheit des Staates vermittle: Hegel, VII, § 253 ff.; § 302 ff vs. etwa § 260; cf. Marcuse, 1962, 165 f.; Wellmer, 1986, 217 ff.
43 Cf. l.c., paradigmatisch: § 265.
44 MEW 1, 354 ff.
45 Cf. Marx 1953, bes. 417 ff.;592 f.; auch: MEW 13, 8 ff.; Rekapitulationsverweis in MEW 25, 799.
46 MEW 1, 355.
47 Cf. Wellmer, 1986, 217 ff.
48 Cf. die wiederkehrende Aufnahme in MEW 13, 8 f.; MEW 25, 799 f.
49 Cf. Marx, 1953, 91 ff.
50 Cf. MEW 3, 33.
51 MEW 1, 360.
52 Ilting, 1963 f., pass.
53 Riedel, 1982, 45 f.
54 MEW 1, 360.
55 Cf. MEW 1, 233, 370; MEW Ergbd.1, 537.
56 MEW 1, 360.
57 Op.cit., 354 f.
58 Cf. MEW, Ergbd.1, 511 f.
59 Cf. MEW 1, 599 ff.
60 VII, § 252 f.
61 L.c., § 204 – § 259.
62 III, l.c.
63 VII, § 243.
64 MEW, Ergbd.1, 511.
65 Gewähr der kommunistischen Vergesellschaftung der Produktionsmittel; cf. l.c., 536 ff.
66 MEW 1, 370.
67 Cf. die conclusio in MEW 20, 97 ff.; 580 f.
68 So noch etwa Leontjew, 1982, pass.
69 MEW 2, 204.
70 So ist die Kritik am republikanischen Bauer wie an anderen Junghegelianern zu lesen. Cf. MEW 1, 370 f.; cf. auch MEW 17, 54.
71 MEW, Ergbd.1, 536.
72 MEW 1 [*Zur Judenfrage*], 390.
73 In dieser material-instrumentalen Vergegenständlichung der menschlichen Gattung sieht die materialistische Anthropologie und Kulturphilosophie den wahren Kulturprozeß der (proletarischen) Menschheit. Metscher etwa wähnt somit, daß der „Ausbildungsprozeß der menschlichen Person als gesellschaftlicher Individualität in einer Vielzahl sozialer Beziehungen und Tätigkeiten [...] unter den Begriff des Kulturprozesses [zu fassen sei; Vf.], seinen Inhalt als materialistisch verstandene Humanität, seine theoretische Anschauung als wissenschaftlichen (sozialistischen oder kommunistischen) Humanismus" (ders., 1982, 18).
74 Löwith, 1973[6], 41 f.
75 MEW, Ergbd.1, 476 ff.
76 Werke, III.
77 MEW 4, 475.
78 MEW 3, 5 ff.
79 Cf. MEW 13, 8 f.
80 MEW Ergbd.1, 517.
81 Jauß, 1984, 114.
82 Jauß, 1984, 103 ff.
83 Cf. MEW 3, 35.
84 Cf. MEW, Ergbd.1, 514 f., 584.
85 MEW Ergbd.1, 584.
86 Cf. Leontjew, 1979, 126; wegweisende Kritik: Habermas, 1968, 45 ff.; MEW Ergbd.1, 576 ff.
87 Op.cit.
88 *ThüF*, l.c., 5.
89 Cf. MEW 3, 6.
90 Cf. Schmidt, 1962, 96 ff.
91 MEW 3, 21.
92 Hommes, 1955 (Titel).
93 MEW, Ergbd.1, 517.
94 Cf. Habermas, 1976, 340 ff.
95 Cf. Theunissen, 1980, 37 ff.;433 ff.
96 III, 145 ff.
97 XIII, 44 ff.; 326 ff.
98 Cf. Marx, 1953, 903 ff.
99 Leontjew, 1979, 285.
100 MEW, Ergbd.1, 517.
101 Cf. Schmidt, l.c.
102 Cf. dazu Habermas, 1988{9}[1968], 59.
103 Cf. Horkheimer, 1985, 94 f.
104 Honneth, 1980, 197.
105 Habermas (vs. Honneths diesbezüglichen Formulierungsversuch eines neomarxistisch-kritischen Arbeitsbegriffs), 1984, 486.
106 Das gerade macht den Reformulierungsversuch Marxens im Habermas'schen Opus aus; cf. Arnason, op. cit.
107 Cf. Habermas, 1968, 36 ff.
108 Cf. MEW, Ergbd. 1, 536.

Unverklemmte Habenichtse*

Spezifiken ostdeutscher Erotik

Katrin ROHNSTOCK

Die attraktive Krankenschwester Halka Borchert testet im Auftrag einer Illustrierten westdeutsche Männer, die sie in teuren Bars und Kneipen kennenlernt. Als sie ihrem anziehenden Tanzpartner die Hand auf den Po legt, fragt er sie: „Gehst du eigentlich anschaffen?“

An einem heißen Sommertag erscheint die Ärztin Karen Waydt mit weit dekolltiertem Kleid auf ihrer Station. Sofort wird sie zu ihrem westdeutschen Chef zitiert: „Ist das ihre neue Therapiemethode, Patienten durch Aufdonnern anzumachen?“

Susanne Rainboth, Chefin einer Werbeagentur, ruft nach 22 Uhr einen Geschäftspartner an. Sein Stellvertreter ist am Apparat. Sie ist erstaunt: „Oh, sie arbeiten noch?“ Er: „Ja, was soll ich denn sonst tun?“ „Na, zum Beispiel Liebschaften pflegen.“ Dem Herren am anderen Ende verschlägt's die Sprache.

Ein merkwürdig unbekümmertes Verhalten, das Befremden hervorruft. Dabei verhalten sich die hier beschriebenen Frauen ganz im Sinne von Naomi Wolf, der amerikanischen Vorreiterin für Emanzipation: „Frauen sollten jede Chance nutzen, den Kampf um Gleichberechtigung spielerisch, witzig, erotisch und unterhaltsam zu gestalten.“ Eine Aufforderung, die noch längst nicht akzeptierte Norm ist.

Einen jedoch erfreut die erotische Aufgeschlossenheit ostdeutscher Frauen geradezu: Hans-Dieter Thomsen, stellvertretender Vorsitzender der Beate-Uhse-AG: „Unglaublich, wie selbstbewußt ostdeutsche Frauen mit Sexualität umgehen. In unseren Filialen schauen sie sich alles ausgiebig an und erkundigen sich detailliert.“ Thomsen erhofft sich vom unbedarften Umgang ein gutes Geschäft, glaubt, daß überwundene bürgerliche Prüderie ausreicht, um die Produkte seines Konzerns zu verkaufen. Für den größten Teil des angebotenen Instrumentariums aber bedarf es noch des unbefriedigten sexuellen Bedürfnisses. Und damit kann es im Osten bei nur vier Depandencen nicht so großartig bestellt sein. Pech für Herrn Thomsen.

Wir reden über Sexualität und Erotik. Alle reden über Sex, nur weiß keiner so richtig, wo er anfängt und wo er aufhört und was eigentlich alles dazugehört. Beginnt es bei dem schönen Rücken, der entzückt, ist schon das von der Zunge erzeugte Ohrenkitzeln ein sexueller Akt oder beginnt's erst bei Hals, Brust, Bauch?

„Sexualität ist ein Wohlstandsthema“, sagt der Sexualberater Hans-H. Fröhlich. Solange die Leute um ihre tägliche Existenz kämpfen, haben sie keine Zeit, sich mit Sex zu beschäftigen. Deshalb ist das Thema als Massenthema relativ neu und gehört zur Suche einer Antwort auf die Frage: Wie kann ich leben, damit ich glücklich bin?

Der praktische Grund für die permanente öffentliche Thematisierung von Sex ist jedoch, daß Partnerschaften an Funktionen verlieren und damit immer brüchiger werden. Sex ist das einzige, was sie noch definiert und zusammenhält. In diesem Kontext spielt auch im deutsch-deutschen Kulturvergleich die Diskussion um Sexualität eine große Rolle. Geht es um Liebe und Sexualität, werden selbst abschätzige Betrachter des ostdeutschen Alltags aufmerksam. Selbst wenn sich hier Forscherinteresse voyeuristisch belohnt, werden von den sinnlichen Umgangsformen der Leiber weitergehende Offenbarungen erwartet. Seit Fourier gilt das Geschlechterverhältnis als Indiz für den Gesellschaftszustand: „Den Grad der Emanzipation einer Gesellschaft erkennt man am Grad der Emanzipation der Frau“.

Für die Ethnologie ist das Sexualverhalten schon immer ein bevorzugtes Gebiet, weil es die Eigenart erkennen läßt, die Menschen zu sich und anderen aufbauen.

Über den Ostsex ist noch wenig bekannt. Ist das Sexualverhalten kleinbürgerlich verklemmt oder unverdorben-archaisch? Gelangten die Vorschriften bis in die Betten oder ließ die „sozialistische“ Moral die Körper von Vorschriften unberührt?

Waren die DDR-Menschen prüde oder setzte sich jenseits des Offiziellen derber Unterschichtensex durch?

Auffällig ist, daß in der DDR wenig über Sex gesprochen wurde. Auch mit öffentlichen Abbildungen von nackten Körpern wurde äußerst sparsam umgegangen, außer dem „einen Akt der Republik“, der monatlich einmal im »Magazin« erschien, gab es wenig nackte Darstellungen: Der DEFA-Film und die Literatur verzichteten auf heftigdeftige Szenen, von Obszönitäten ganz zu schweigen.

Ob die fehlenden Reflexionen und der Mangel an medialen Darstellungen aber tatsächlich eine geringere Empfänglichkeit für sexuelle Reize, eine unterentwickelte Sinnlichkeit und eine erfindungsarme Sexualpraxis zur Folge haben, so wie es westliche Sexualforscher behaupten, oder dieser „Mangel“ die individuelle Phantasie anregte, ist umstritten. Statt Pornos, die es nirgends zu kaufen gab, knipsten die Leute ihre Aktfotos selbst, zum Beispiel am FKK-Strand.

„Das Klischee der kommerziellen westlichen Aktfotografie, wie sie einschlägige Boulevardblätter und Magazine zu Hauf produzieren, hat (noch) nicht das fotografische Bild der Menschen von sich geprägt. Daher wirken viele Bilder frisch, aufrichtig, ja authentisch – und natürlich auch erotischer als die von der Werbung imprägnierten Abziehbilder des Kommerzes (...). Hier ist nackt noch natürlich. Warte nur, bis die Medien kommen“, prophezeit Klaus Honnef, Direktor des Rheinischen Landesmuseums.

Vielleicht konnte sich gerade wegen der öffentlichen medialen Zurückhaltung in der DDR ein unbeschwertes Verhältnis zum Körper entwickeln. Ein junger westdeutscher Journalist er-

---

* Die Mehrzahl der hier angeführten Zitate ist den Büchern der Reihe „Ost-Westlicher-Diwan“ (vgl. Hinweis am Schluß des Artikels), die im Berliner Verlag Elefantenpress erscheint, entnommen.

Zum autoritären Moment in der Psychoanalyse

Karl REITTER

Die Psychoanalyse ist in einer Krise. Theoretische Neuerungen wie die Lacans und Marcuses sind mittlerweile Geschichte, die Therapie floriert nur als Geschäft. Der emanzipatorische Geist der Freudschen Theorie ist verraten und verwässert.

„Seit einiger Zeit sind wir Zeugen eines Kehraus der hochgespannten Idealisierungen der Psychoanalyse und ihrer überspannten Selbststilisierungen. Die Patienten wollen das Medikament nicht mehr, die Wissenschaften wollen die Wahrheit nicht mehr, und die Öffentlichkeit will die Aufklärung nicht mehr, die wir ihr anzubieten haben und von denen wir gewohnt waren, daß wir sie nicht anbieten müssen, sondern daß man nach ihnen verlangt wie nach einem kostbaren Gut, das wir nur zögernd aus der Hand geben. In den psychoanalytischen Szenen breitet sich eine Stimmung des Beleidigtseins aus."[1] Jeder aufmerksame Beobachter der Entwicklung der Psychoanalyse und ihrer Rezeption kann die Diagnose Reimut Reiches, eines Autors, der 1968 das Buch „Sexualität und Klassenkampf" schrieb, nur bestätigen. Als kritische Theorie der Gesellschaft und der Kultur verliert die Psychoanalyse zunehmend an Bedeutung. Hans-Martin Lohmann, langjähriger Mitherausgeber der renommierten Zeitschrift »Psyche«, kommentiert Reiches Thesen folgendermaßen: „Wie immer man Reiches Diskussionsbeitrag im einzelnen qualifizieren mag – ob als mutigen Befreiungsschlag angesichts einer aussichtslosen Lage, als resignierten Rückzug aus einem Feld, auf dem es nichts mehr zu bestellen gibt, oder als Konzession an den Zeitgeist: Fest steht, daß er ein allgemeines Unbehagen an der Psychoanalyse ziemlich genau auf den Punkt gebracht hat."[2]

Die sinkende Attraktivität der Psychoanalyse für gesellschafts- und kulturtheoretische Überlegungen, von praktisch-politischen Initiativen ganz zu schweigen – wer proklamiert heute noch ernsthaft die Befreiung der Sexualität von den Zwängen bürgerlicher Unterdrückung – ist nicht mehr zu übersehen. Gleichzeitig floriert die Therapie in all ihren Spielarten. Durch das neue Psychotherapiegesetz endgültig staatlich anerkannt, steigt die Zahl der Ausbildungskandidaten/innen, und laufend werden neue Praxen eröffnet. Im Frühjahr 1996 fand in Wien der erste, groß inszenierte Weltkongreß mit über zweihundert Referenten statt. Von Krise war dort wenig zu spüren.

Wissenschaftlichkeit

Ich möchte hier einige Überlegungen anstellen, die Aspekte der sich öffnenden Schere zwischen (noch) florierender Praxis und Theoriekrise erhellen können. Ich werde einige Thesen zum sehr eigenartigen, und schwer zu klärenden Charakter der Psychoanalyse vorlegen. Im Zentrum steht meine Auffassung, daß die Therapie im allgemeinen und die Psychoanalyse im besonderen ohne autoritäre Vermittlungsformen nicht auskommen, daß sie eines Elements der kritiklosen Akzeptanz nicht entbehren können.

Ich beginne mit der Frage nach dem Charakter der Psychoanalyse. Ihr Begründer Freud gab darauf eine klare Antwort: die Psychoanalyse sei eine exakte Naturwissenschaft. Obwohl er seine Arbeiten noch als vorläufigen Beginn einschätzte und sein Theoriegebäude mehrmals umbaute, war es für ihn doch nur eine Frage der Zeit, bis sich seine Erkenntnisse zu einer strengenten Wissenschaft akkumulieren würden. Freud, wissenschaftsgläubig über alle Maßen, vermeinte in der Biologie seiner Zeit, insbesondere in den Lehren der Helmholtz-Schule und in den Theorien Fechners (er formulierte das für den Triebbegriff so grundlegende „Konstanzprinzip"), eine exakte Grundlage seiner Psychologie zu besitzen. Doch bereits in seinen Schriften geht er über Metabiologie weit hinaus. Seine Triebtheorie, sein Begriff der „Libido" und seine metapsychologischen Annahmen (z.B. die „halluzinatorische Wunscherfüllung"), müssen als ein naturphilosophisches Gedankensystem gekennzeichnet werden, dessen Begriffe ihren metaphorischen Status nicht verleugnen können.

Daß Freuds Brückenschlag zur Biologie fehlgeschlagen ist, ist heute Konsens. Die Psychoanalyse entwickelte sich nicht zu einer exakten Naturwissenschaft, die auf meßbaren biologischen Prozessen aufbauen kann. Damals wie heute stehen viele orthodoxe Analytiker Freuds biologischen Spekulationen (Todestrieb) eher distanziert gegenüber, und man zitiert gerne die These vom „szientistischen Selbstmißverständnis", die Jürgen Habermas rezeptionswirksam in „Erkenntnis und Interesse", auf Basis der Arbeiten Alfred Lorenzers, formulierte. Ob die Definition der Psychoanalyse als „Tiefenhermeneutik", also als Verstehenslehre bewußter und unbewußter seelischer Vorgänge ihr einen gültigen wissenschaftlichen Status zuschreiben kann, bestreite ich. Denn Habermas weicht mit seinen Thesen der eigentlichen Frage aus. Sie ist folgendermaßen zu formulieren: „Kann die Psyche überhaupt ein geeignetes Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein?" Freuds Thesen, denken wir an so wichtige Begriffe wie den Ödipus-Komplex oder den Triebbegriff, können weder wissenschaftlich verifiziert, noch als Irrtum überwunden werden. Es existieren keine Untersuchungen oder Studien, die die Frage der Geltung in die eine oder andere Richtung entscheiden könnten. Ebenso wurden seine Hypothesen von anderen Lehrmeinungen abgelöst, die nun ihrerseits ebensowenig auf exakte und intersubjektiv nachprüfbare Untersuchungen verweisen können. Es wurde keinerlei Wissen akkumuliert, das heute die Diskussion um den Triebbegriff anders verlaufen ließe als vor fast hundert Jahren. Diese Entwicklung kann weder zufällig sein, noch auf bloßem Unvermögen beruhen.

Wenn ich nun behaupte, daß die menschliche Psyche mittels wissenschaftlicher Methoden nicht erfaßbar ist, so eröffne ich damit eine doppelte Fragestellung: Einerseits nach der Ge-

gebenheitsweise der Psyche, andererseits nach den Grenzen und Beschränkungen wissenschaftlichen Arbeitens. Beide Themen können in diesem Artikel nur angesprochen, aber nicht ausführlich erläutert werden. Hier nur einige punktuelle Überlegungen:

Auffallend ist die gedankenlose Selbstverständlichkeit, mit der die akademische Psychologie, aber auch Freud selbst voraussetzen, die Psyche sei mit wissenschaftlichen Methoden und Begriffen erfaßbar. Diese Selbstverständlichkeit zeigt den Fetischcharakter der Wissenschaft. Die Erhöhung der Wissenschaft zum höchsten aller menschlichen Erkenntnisvermögen ist nun selbst wieder nicht wissenschaftlich begründbar. „Der Wert, den wir der Wissenschaft beimessen, hängt hauptsächlich von der Idee ab, die wir uns kollektiv von ihrer Natur und ihrer Rolle im Leben machen. Das heißt, daß sie einen Zustand öffentlicher Meinung ausdrückt."[3] Die Hochschätzung der Wissenschaft beruht wie Durkheim es so treffend formuliert, selbst auf einem Glauben, der seine Wurzeln in der neuzeitlichen Entwicklung von Technik und Industrie hat. Obwohl die Psychoanalyse gerade bei ihren interessantesten Thesen weit über Wissenschaft hinausgeht, übernimmt sie deren Maskerade. Daß uns die Gegenstände durch die mengenlogischen und mathematisierten Netze, die wir über sie werfen, wieder entgleiten, daß hat die Wissenschaftskritik von Arendt, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Castoriadis, Marcuse usw. zur Genüge gezeigt. Eine Gesellschaft, die jedoch auf der Akkumulation des abstrakten, also des nur in Zahlen darstellbaren und erfaßbaren Reichtums beruht, kann diese Kritik zwar unverbindlich hofieren, nicht jedoch in der gesellschaftlichen Praxis relevant werden lassen.

Die Definition der Psychoanalyse als „Tiefenhermeneutik" löst das Problem der vorgeblichen „Wissenschaftlichkeit" keineswegs. Der Gegenstand Psyche läßt weder die Bildung klar definierter Entitäten zu, noch können intersubjektiv eindeutig nachvollziehbare Hypothesen gebildet werden, deren Indikatoren empirisch überprüfbar wären. Die Psychoanalyse arbeitet aber nur mit Interpretationen und Interpretationen von Interpretationen. Vergleichen wir sie einen Moment mit der Archäologie, wie Freud selbst es mehrmals getan hat. Sicher, Fakten und Tatsachen sprechen niemals für sich selbst, deren Aneinanderfügung und Aufzählung ergibt bestenfalls eine Chronologie, aber keine geistige Reflexion des Gegenstandes. Es gibt innerhalb der Wissenschaftstheorie und Philosophie Tendenzen, die einen objektivierbaren Kern überhaupt leugnen, und jedes Denken in letztlich subjektiven und willkürlichen Interpretationen auflösen. Solche Theorien haben die Mitte verloren, und verabsolutieren einseitig bestimmte Züge, die jedem Denken eigen sind. Dieser um 180 Grad gedrehte extreme Positivismus, kann nicht überzeugen. Natürlich sind Beobachtungsdaten abhängig von der verwendeten Theoriesprache. Aber trotz Paradigmenwechsel und Sprachabhängigkeit sind es doch letztlich isolierte, formalisierbare bzw. mathematisierbare Fakten, auf die exakte Wissenschaft immer wieder rekurrieren muß. Das gilt auch für die sogenannten Geistes- und Kulturwissenschaften. Wissenschaft kann nur dort greifen, wo es sinnvoll und möglich ist, den Gegenstand in ein mengenlogisches Netz zu kleiden.

Interpretationen des Seelenlebens können nur mehr oder minder plausibel sein. Sie können aber niemals etwas wie sachliche Richtigkeit, die jeder denkende Mensch akzeptieren muß, sofern er über ein vernünftiges Urteilsvermögen verfügt, für sich reklamieren. Nicht zufällig setzt schon zu Lebzeiten Freuds eine unglaubliche Zersplitterung und Aufspaltung seiner Thesen ein. Eine inzwischen kaum mehr überschaubare Zahl von Schulen, Strömungen und Gruppen entsteht, die sich in unterschiedlichster Weise auf die klassischen Grundlagen berufen. Ihr Bezug zur Triebtheorie reicht von vollständiger Übernahme, teilweiser Kritik bis hin zur vollständigen Verwerfung. Gleiches kann man über die Ödipustheorie und alle grundlegenden Begriffe des Freudschen Denkens sagen. Ebenso wird das therapeutische Setting verändert und zum Teil vollständig anders gestaltet. Jede, nur irgendwie mögliche Definition von seelischer Krankheit, Aufgabe des Therapeuten und Ziel der Kur wird von den über hundert, sich mehr oder minder auf Freud beziehenden Strömungen vertreten. Das Wuchern von unterschiedlichen Theoriesprachen kann durch keinen Rekurs auf objektive, von allen anzuerkennende Tatsachen gebremst werden.

Die Psychoanalyse ist keine Wissenschaft. Diese Kritik, die vor allem von der positivistischen Tradition, von Popper bis Grünbaum, ausgesprochen wurde, entwertet sie jedoch keineswegs. Es ist auch nicht überraschend, daß ihre Behauptungen angesichts von empirischen Untersuchungen dahinschmelzen wie Schnee in der Sonne. Dornes hat dies für die metatheoretischen Annahmen der Frühentwicklung des psychischen Apparates mit der Arbeit „Der kompetente Säugling" gezeigt.[4] Freuds diesbezügliche Thesen über die Wahrnehmung, die halluzinatorische Wunscherfüllung, die Ausbildung des Realitätsurteils usw. lassen sich empirisch nicht verifizieren. Aber die empirisch orientierte Wissenschaftskritik hat die Anhänger der Psychoanalyse nie wirklich berührt. Nicht ganz zu unrecht. Denken wir als praktisches Beispiel an die praktizierte Therapie. Die empirisch orientierte Therapieforschung ist über rudimentäre Ansätze nicht hinausgekommen und wird von den Analytikern weitgehend abgelehnt. Wie soll es möglich sein, den psychischen Zustand eines Menschen vor der Therapie intersubjektiv nachvollziehbar zu definieren und zu messen, wie soll der „Erfolg" einer Therapie objektivierbar sein?

Die klassische Psychoanalyse hat durchaus recht, wenn sie zeigt, daß die empirisch arbeitende Psychologie die Psychoanalyse zwar zur Revision bestimmter Thesen zwingt, aber doch nicht in der Lage ist, sie zu ersetzen. Eggert Schmid-Noerr weist zurecht darauf hin, daß die empirische Traumforschung trotz hohen Forschungsaufwands wenig verwertbare Ergebnisse zeigt. „Vielmehr liefert sie geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie wenig eine noch so genaue Vermessung physiologischer Funktionsabläufe über die Sinnprozesse aussagt, die mit ihnen parallelisiert werden."[5]

Die Autorität des Charismas

Castoriadis hat das Dilemma der Psychoanalyse auf eine klare Formel gebracht: „Es ist weder Zufall noch Provisorium, sondern ein wesentliches Merkmal der Psychoanalyse, daß in ihr eine wissenschaftliche Begriffsbildung ebenso unumgänglich wie unmöglich ist. Die Freudsche Konzeptualisierung kann zwar ergänzt, verbessert, von Grund auf verändert werden; stets wird sie ihren atopischen Kern behalten."[6] Ich gestehe gerne zu, daß Freuds Nachdenken über die Seele nicht resultatlos geblieben ist. Aber ebenso wie das Nachdenken Platons oder Aristoteles über die richtige Verfassung der polis, sind die besten Teile seines Werkes auf einer Ebene jenseits exakter Wis-

senschaft angesiedelt. Ähnlich wie ein philosophisches System können die Auffassungen der Psychoanalyse zwar auf ihre Plausibilität hin diskutiert werden, schlüssig und verbindlich beweisbar sind sie aber nicht. Die Psychoanalytiker, und hier liegt das Problem, haben immer so getan, als ob. Sie haben sich und ihrer Klientel suggeriert, sie würden über exakte Erkenntnisse, über gesicherte Methoden und nachweislich erfolgreiche Therapiepraxis verfügen. Die Lücke zwischen Status und Anspruch konnte und kann nur durch Autoritätsgläubigkeit geschlossen werden. Zumindest ein Element von Glaubensbereitschaft ist sowohl für den Analytiker, als auch für den Klienten unabdingbar. Je nach Richtung und Organisationsform von Therapeuten ist dieses Element größer oder kleiner, völlig fehlen kann es nie. Auch das illustriert die Geschichte der Psychoanalyse zur Genüge. Es ist kein Zufall, daß die Freudsche Lehre niemals in freier Diskussion unter Gleichen und Unabhängigen aufblühte. Ihr Medium, in dem sie wie der Fisch im Wasser schwimmt, ist das Autoritätsverhältnis. Schüler und Lehrer, Therapeut und Klient, Lehranalytiker und Ausbildungskandidat, charismatischer Schulgründer und seine Anhänger, in diesen Beziehungsformen wurde die Psychoanalyse geboren und darin lebt sie. Keine der existierenden analytischen Strömungen ist das Resultat von „wissenschaftlicher" Zusammenarbeit vieler oder gar Produkt systematischer Teamarbeit. Sie sind alle das Werk charismatischer Persönlichkeiten, ob sie nun Freud, Reich, Jung, Rogers oder Lacan heißen.

Aber wie steht es mit Freud selbst, welcher Autorität unterwarf er sich? Die Antwort der traditionellen Biographen, allen voran Ernest Jones, lautet schlicht: keiner. Der Begründer der Psychoanalyse wird als kühner, unerschrockener Geist gezeichnet, der über alle Schranken und Denkverbote hinweg, gegen den muffigen und spießigen Geist seiner Kollegen, mutig nach der Wahrheit forschte. Freud soll vor allem ein Kunststück zuwege gebracht haben, dessen Möglichkeit besonders von traditionellen Analytikern bestritten wird: die Durchführung einer erfolgreichen Selbstanalyse.

Freud und sein Vater

In den letzten Jahren sind nun eine Reihe ausgezeichneter Arbeiten erschienen, die uns ein ganz anderes Freudbild vermitteln. Der Urvater der Analyse war ein getriebener, über alle Maßen ehrgeiziger Mensch, voll Neurosen und Ängsten und starken Suchtneigungen. Als eine der wichtigsten Arbeiten ist jene von Marianne Krüll, „Freud und sein Vater", zu nennen. Sie vertritt eine These von ungeheurer Tragweite. Akribisch zeigt sie, daß das psychoanalytische Lehrsystem Freuds als gigantische Verdrängungsleistung verstanden werden muß. Krüll schrieb ihr Buch bevor Masson seine ungekürzte und komplette Ausgabe der Freudbriefe an Fließ veröffentlichte. Mit diesen Briefen hat es eine besondere Bewandtnis. Schon 1950 veröffentlichten Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris einige dieser Briefe unter dem Titel „Aus den Anfängen der Psychoanalyse". Der Vorwurf der Zensur und der Vertuschung ist durchaus gegen diese Herausgeber zu erheben. Denn gerade die ursprünglich nicht veröffentlichten Briefe enthalten sehr brisantes Material und bestätigen Krülls Thesen bis ins Detail.

Sie zeigen Freud als einen von Sexualneurosen und Todesängsten geplagten Menschen. Mehrmals nennt er seinen Vater „pervers", und der Schluß ist keineswegs gewagt, daß der kleine Sigmund entweder selbst Opfer sexueller Übergriffe oder zumindest Zeuge davon war. Krüll wiederholt jedoch nicht einfach einige Briefstellen, schließlich waren diese bei der Abfassung ihres Buches noch gar nicht publiziert, sondern rekonstruiert genau die Geschichte und Dynamik der Familie Freud, die Situation in Freiberg, die mutmaßlichen Gründe für die überstürzte Flucht 1885 nach Wien und das darauf folgende Versagen des Jakob Freud. Obwohl er in Freiberg zu den erfolgreichen und wohlhabenden Kaufleuten zählte, scheint er in Wien verarmt zu sein und es ist unklar, wovon die Familie Freud eigentlich ihren Lebensunterhalt bestritt. Jakob muß eine ganz besondere Beziehung zu seinem erstgeborenen Sohn aus zweiter Ehe entwickelt haben. Während seine beiden Söhne aus erster Ehe nach der fluchtartigen Abreise aus Freiburg nach Manchester auswanderten – die Gründe für die Aufspaltung der Familie sind nicht zu klären – verstärkte sich die Beziehung Jakobs zu seinem Sohn Sigmund in Wien. Jakob erwählte Sigmund zu seinem Lieblingssohn, und belastete ihn mit einem „Auftrag" und einem „Tabu": „Freud begriff nicht, daß Jakob ihn zu einem gebundenen Delegierten (Stierlin) gemacht hatte, der einen widerspruchsvollen Auftrag zu erfüllen hatte: Er sollte ein besserer, ein treuerer Sohn sein, als Jakob selbst meinte gewesen zu sein, zugleich sollte er den Weg aus der Enge der Tradition weitergehen und in der bürgerlichen Gesellschaft Erfolg haben. Meines Erachtens bestand die Ambivalenz des Auftrags darin, daß der Sohn einerseits die Tradition überwinden sollte, sie andererseits in einem zentralen Aspekt nicht antasten durfte, nämlich in dem der Vaterverehrung, auf der letztlich die jüdische Tradition begründet ist."[7]

Krüll zeigt im Detail die Gratwanderung Freuds zwischen der Verarbeitung seiner massiven psychischen Probleme und der Erfüllung des Auftrags des Vaters. Als „kreativste Leistung" ist die Lehre vom Ödipuskomplex zu würdigen. Einerseits konnte Freud seine wohl berechtigten Aggressionen auf seinen Vater benennen, andererseits entlastet diese Theorie seinen, und jeden Vater. Denn das reale, tatsächliche Verhalten des Vaters ist für das Entstehen der ödipalen Phase vollkommen irrelevant. So liest man es zumindest in den Freudschen Schriften.[8] Krüll beschränkt sich jedoch nicht auf dieses Kernstück der Freudschen Theorie, sondern zeigt die Auswirkungen seiner ambivalenten Vaterbeziehung von der Aufgabe der Verführungstheorie bis hin zur Moses-Studie, in der – so Krüll – Freud erneut von seinen unaufgearbeiteten Lebensproblemen eingeholt wurde.

Akzeptiert man die Grundthese Krülls, so wird verständlich, warum von Anbeginn an die Psychoanalyse mit Tabus und Denkverboten belastet war. Jede Abweichung von der reinen Lehre, jeder alternative Ansatz, selbst wenn bestimmte Annahmen der Psychoanalyse akzeptiert wurden, mußte Freud letztlich auch persönlich gefährden. Als Jung ihm brieflich gestand, daß er als Kind von einer älteren männlichen Autoritätsperson vergewaltigt worden war, war Freud nicht in der Lage, darauf zu reagieren.[9] Es ist daher nicht verwunderlich, wie rigide Freud auf jede „Abweichung" (schon dieser Begriff kündigt vom Dogma) seiner Schüler reagiert hat. Denn jede neue Theorie stellte letztlich ihn selbst, als Person, in Frage.

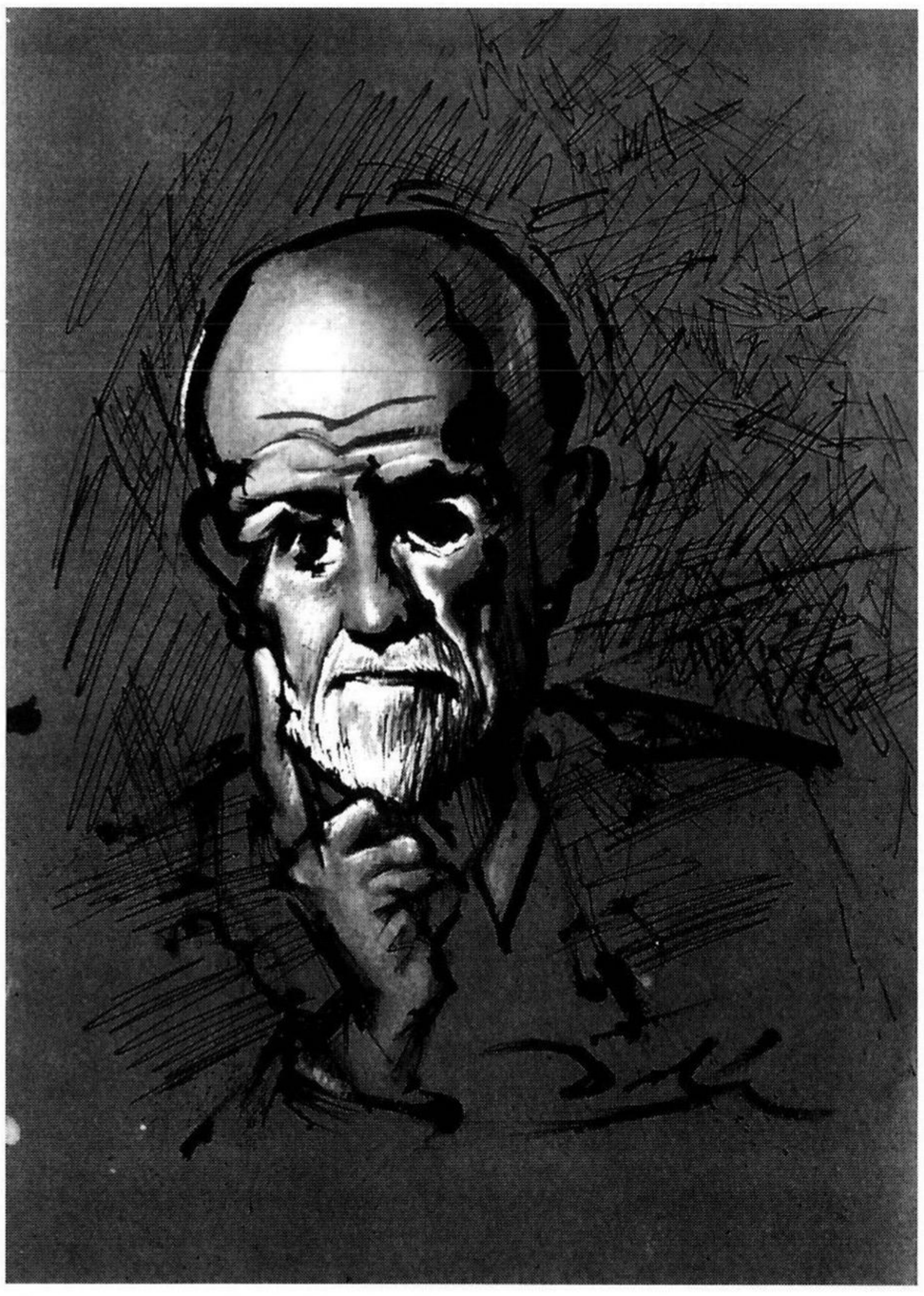
Freud als Vater

Wer die Psychoanalyse von außen rezipiert, ist nicht in sie verstrickt. Ob man die Freudschen Lehren als großar-

tige Erkenntnisse feiert, oder als einseitig und reduktionistisch kritisiert, all das ändert nichts an der eigenen persönlichen Identität oder am sozialen Status. Aber das gilt nicht für jene, die der Psychoanalyse soziales Prestige und intellektuelle Identität verdanken. Die Verstrickung von Person und Sache limitiert notwendigerweise die Kritikfähigkeit und Kritikbereitschaft. Jede Infragestellung von Psychoanalyse ist zugleich eine Infragestellung der Person des Analytikers. Daran kann die Maskerade der Wissenschaft, die man der Reflexion über die Seele überstülpt, nichts ändern.

Wer so wie ich argumentiert, ist mit einem unauflösbaren Dilemma konfrontiert. Faßt man jahrelange Beobachtungen, Literaturstudien und Gespräche zusammen, so fehlen angeblich die Beweise. Zitiert man konkret, so sind es wieder unrepräsentative Einzelfälle. Ob die zwei nun angeführten Beispiele für sehr persönliche und emotionale Reaktionen der Analytiker typisch sind, muß jeder/e Leser/In selbst beurteilen.

Das erste Beispiel ist eine Wortmeldung von Bernd Nitschke. Er greift eine klassische Immunisierungsstrategie auf, die darin besteht, die Kritik oder das Desinteresse an der Psychoanalyse als Guthaben auf ihr Konto zu buchen und im selben Atemzug die Skeptiker und Kritiker zu denunzieren. Freud sprach von der großen „narzißtischen Kränkung", die seine Lehre einem selbstzufriedenen Vernunftsubjekt zugefügt hätte – ein in analytischen Kreisen sehr gern zitierter Ausspruch. Mit dem Begriff des „Widerstandes" verfügt man über ein probates Mittel, den angeblich sexualfeindlichen, bürgerlichen und rational-repressiven Diskurs des Gegners als verborgenes Motiv seiner Psychoanalysekritik zu entlarven. Jede Ablehnung oder Ignorierung der Psychoanalyse wird so zur Bestätigung ihrer Wahrheit umfunktioniert. In diesem Geiste veröffentlichte Bernd Nitschke unlängst einen Artikel mit dem Titel: „Der ewige Krieg um Freud. 100 Jahre Psychoanalyse sind 100 Jahre Psychoanalyse-Kritik".[10] Darin findet sich folgender bemerkenswerter Satz: „Denn wer mit den Schattenseiten der menschlichen Natur nichts zu tun haben wollte, eiferte gegen die Psychoanalyse." Was soll man zu dieser anmaßenden Vereinnahmung noch sagen? Der ganze Artikel strotzt vor Untergriffen und Denunziationen. Buchstäblich wird heutigen Kritikern („Exorzisten") die Wiederholung stalinistischer und faschistischer Argumente gegen die Psychoanalyse unterstellt. Treffsicher ortet er Angst und Dummheit als Motive der Kritiker. „Doch noch immer bringen gerade die volksnahen Aufklärungsbroschüren den Schwindel vor der Tiefe am deutlichsten zum Ausdruck, der jene befällt, die sich den Abgründen der menschlichen Leidenschaft angstvoll nähern, wenn sie sie nicht überhaupt leugnen wollen." Und mit folgendem Satz leitet Nitschke seine Schlußpassage ein: „Hundert Jahre Psychoanalyse – das waren dennoch nicht nur hundert Jahre des Versuchs, denjenigen zu denunzieren, der einer rationalisierten, technokratischen Vernunft den Spiegel vors Gesicht hielt, in dem sie die ihr zugrundeliegenden Motive und die daraus resultierenden Konsequenzen erkennen könnte. Es gab auch immer wieder Lob -". Nach der dankenswerten Charakterisierung der Freudkritiker folgt nun im Stile einer Wahlplattform „Persönlichkeiten für Dr. XY" eine Aufzählung großer pro Freud orientierter Persönlichkeiten. Mit Autoritäten für die Autorität – das nenne ich eine sehr kritische Haltung.



Salvador Dali, Bildnis Sigmund Freud, 1937

Einen anderen Fall stellen die beiden renommierten Analytiker Nicolas Rand und Maria Torok dar. Nach jahrzehntelanger praktischer Arbeit sind sie zur an sich nicht besonders originellen Einsicht gelangt, daß „durch Freuds Gedankensystem innere Risse verlaufen" und die „Freudsche Psychoanalyse gespalten und in sich widersprüchlich ist."[11] Bemerkenswert ist nicht die Tatsache, daß hier kompetente Experten einzelne Thesen und Lehrsätze als nicht mehr korrekt ansehen. Sprache und Stil des Artikels zeigen uns keine zwei Wissenschaftler, die sich genötigt sehen, bestimmte Thesen zu revidieren, sondern Gläubige, die von Zweifeln heimgesucht werden. „Unser emotionales und intellektuelles Erbe ist unvorstellbar ohne Freuds Schlüsselideen – (...) Ohne diese und andere Entdeckungen Freuds würden wir höchstens zu atmen versuchen, ohne dabei wirklich Luft zu holen." So schreibt nicht jemand, der sich bestimmte, für ihn plausible Ideen eines Denkers angeeignet, sondern ein Schüler, der sich einem Meister verschrieben hat. Kritik am Meister muß zu einer persönlichen Lebenskrise führen: „Lange Zeit haben wir uns hin und her bewegt zwischen unseren Gefühlen der Dankbarkeit gegenüber Freud: dafür, daß er uns in die Geheimnisse der Psyche eingeweiht hat einerseits, und andererseits unserem wachsenden Bewußtsein, daß sowohl theoretische als auch klinische Schwierigkeiten uns davon abgehalten haben, Freud unserer unbezweifelbaren Loyalität zu versichern. (...) Was sollen wir tun, wenn unsere Achtung vor der Idee der Psychoanalyse unsere Treue zu Freuds Projekt fordert, und wir gleichzeitig das Gefühl haben, daß die Anwendung einiger seiner Konstruktionen, zum Beispiel die Traumsymbolik oder die Stufenfolge der kindlichen Libidoentwicklung, im Grunde unangebracht ist?" Einweihung in Geheimnisse, unbezweifelbare Loyalität, selbstauferlegte Treue, Gefühle des Zweifels; das ist selbstverständlich nicht die Sprache, in der frei denkende Menschen die Gedanken anderer einer kritischen Revision unterziehen. Anstatt

das Ausmaß an kritikloser Übernahme aufzuzeigen, die angehende Analytiker leisten müssen, anstatt das Element der Initiation in den Ausbildungen herauszuarbeiten, anstatt die Immunisierungsstrategien der Psychoanalytiker zu denunzieren, erklären die Autoren die bisher eher geringe interne Kritik an den Lehrdogmen mit einem Mangel an Gelegenheiten: „Wir haben den Eindruck, daß weder die Theoretiker noch die Praktiker der Psychoanalyse bisher die Gelegenheit hatten, den Umfang und die Herkunft der inneren Widersprüche in Freuds Gebäude einzuschätzen; (...)".

Die kurzen Streifzüge durch Kommentare zur Gegenwart der Psychoanalyse lassen sich auf folgenden Punkt bringen: Das Werk Freuds hat seinen Einfluß auf die kritische Kultur- und Gesellschaftstheorie, vor allem verglichen mit den siebziger Jahren, weitgehend verloren. Zugleich boomt die Therapieszene wie nie zuvor. Es muß also zugleich Faktoren geben, die die Psychoanalyse stabilisieren. Welche könnten dies sein?

Psychotherapie als Ware

Die Psychoanalyse ist nicht nur ein Gedankengebäude, sie ist zugleich als Therapie eine Dienstleistung, also eine Ware, die auf dem Markt angeboten wird. Als Ware nun unterliegt sie, wie jede Ware, einem einzigen Kriterium: dem Verkauf zu den angebotenen Preisen. Die Kritik kann über das Produkt sagen was sie will, solange die Ware verkauft wird, ist die Welt vom Standpunkt des Verkäufers in Ordnung. Solange eine zahlungskräftige Nachfrage nach Therapie besteht, solange die Preise und Bedingungen akzeptiert werden, solange kann ein Krisenbewußtsein unter den Therapeuten nicht greifen. Mit dem Warenstatus emanzipiert sich die Analyse vom intellektuellen Diskurs. Das meint natürlich nicht, daß ein theoretischer Diskurs über den Wert und die Bedeutung der Therapie fehlt. Schreiben Therapeuten jedoch über Therapie, so schreiben sie von ihrem Standpunkt und ihren Interessen aus. Und warum sollte es nicht einmal gesagt werden: wie jede Berufsgruppe, so produzieren auch die Therapeuten ihre Werbeschriften.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich betonen, daß augenfällig von einigen Repräsentanten und Theoretikern der Psychoanalyse die aktuelle Entwicklung als Problem begriffen wird. Die schwindende Rezeption der Psychoanalyse außerhalb ihres Kreises, die steigende Anzahl ernsthafter und fundierter Freudkritiken, die aufkeimenden Zweifel an der Richtigkeit der vertretenen Positionen durch Analytiker selbst – alle diese Fragen werden innerhalb der Analytiker diskutiert. Aber der Marktcharakter der Therapie gibt den Psychoanalytikern die Möglichkeit, sich vom intellektuellen Diskurs zu entkoppeln. Die Psychoanalyse steht gewissermaßen auf zwei Beinen. Das eine sind die Artikel, Bücher und Kongresse, das andere die vollen Wartezimmer und die Listen der Ausbildungskandidaten. Zwischen beiden steht keine wasserdichte Trennwand, aber es sind doch verschiedene Mechanismen, die wirksam werden. Die sogenannte „wilde", oft esoterisch orientierte Therapie, verzichtet wohl aus guten Gründen auf ihre Präsenz im akademischen Diskurs. Dem Geschäft scheint es nicht wirklich abträglich zu sein.

Die Marktstruktur der Psychoanalyse wird zusätzlich durch die Motive ihrer Klienten verstärkt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß jemand, der sich von einer Therapie, sei es in klassischer, sei es in modifizierter Form, Hilfe und Besserung erhofft, sich durch Einwände und Kritik davon abhalten läßt, sie zu konsumieren. Niemand studiert vorher Grünbaums Einwände gegen Freuds Thesen, niemand vergleicht Canettis Schreber-Analyse[12] mit jener Freuds, niemand diskutiert die sozialphilosophischen Implikationen des Triebbegriffs, um sich dann für oder gegen eine Kur zu entscheiden. Um eine Therapie zu beginnen, ist zumindest ein Element von Glaubensbereitschaft notwendig. Aber wer sich selbst in Autoritätsgläubigkeit geübt hat, kann andere darüber nicht aufklären.■

Dr. Karl REITTER ist Philosoph.

Anmerkungen

1 Reimut Reiche, „Von innen nach außen? Sackgassen im Diskurs über Psychoanalyse und Gesellschaft". In: »Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen«, Stuttgart, Jahrgang XLIX, Nr. 49/1995, S. 227-258.

2 Hans-Martin Lohmann, „Psychoanalyse und Gesellschaft. Eine (inzwischen) gescheiterte Beziehung und wie es dazu gekommen ist". In: »Leviathan – Zeitschrift für Sozialwissenschaft«, Berlin, Jahrgang 24 Heft, 1/1996, S. 1-7.

3 Emile Durkheim, „Die elementaren Formen des religiösen Lebens", Frankfurt am Main 1981, S. 586.

4 Martin Dornes, „Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen", Frankfurt am Main 1993.

5 Annelinde Eggert Schmidt-Noerr, Buchbesprechung „Mertens Wolfgang (Hg.), Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse, Stuttgart 1993". In: »Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen«, Stuttgart, Jahrgang XLIX, 7/1996, S. 688.

6 Cornelius Castoriadis, „Epilegomena zu einer Theorie der Seele, die man als Wissenschaft ausgeben hat können". In: „Durchs Labyrinth – Seele, Vernunft, Gesellschaft", Frankfurt am Main 1983, S. 50.

7 Marianne Krüll, „Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung". Überarbeitete Neuausgabe, Frankfurt am Main 1992, S. 262.

8 Die Tendenz zur Abwertung der Realität und Aufwertung des Phantasmatischen wird ausführlich behandelt in: Karl Reitter, „Der König ist nackt. Eine Kritik an Freud", Wien 1996.

9 Renate Höfer, „Die Hiobsbotschaft C.G. Jungs. Folgen sexuellen Mißbrauchs", Lüneburg 1993, S. 19-21 und 30-36.

10 Bernd Nitschke, „Der ewige Krieg um Freud. Geschmähte Wissenschaft: 100 Jahre Psychoanalyse sind 100 Jahre Psychoanalyse-Kritik". In: »Die Zeit«, 12. Juli 1996, S. 37-38.

11 Nicholas Rand und Maria Torok: „Fragen an die Freudsche Psychoanalyse: Traumdeutung, Realität, Fantasie". In: »Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen«, Stuttgart, Jahrgang XLIX, Heft 4/1996, S. 289 – 319.

12 Elias Canettis Werk „Masse und Macht" ist auch eine Abrechnung mit der Freudschen Psychoanalyse, insbesondere mit dessen Thesen in „Massenpsychologie und Ich-Analyse". Obwohl Canetti Freud kein einziges Mal erwähnt, widerlegt er Punkt für Punkt dessen Auffassungen von Massenbildung. Im letzten Kapitel von „Masse und Macht" zeigt er, daß Paul Daniel Schrebers Paranoia, der seine eigene Krankengeschichte unter dem Titel „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken" veröffentlichte, als Krankheit der Macht zu begreifen ist und nicht, wie Freud meinte, auf verdrängte Homosexualität zurückzuführen ist.

Psyche, Gesellschaft, Psychotherapie

Martin POTSCHKA

Zwischen psychischen Störungen und gesellschaftlichen Bedingungen besteht ein enger Zusammenhang. Einerseits ist die psychologische Klasse oft verschieden von der sozialen Klasse, andererseits kommt es zu psychologischer Inkompetenz im sozialen Aufstieg. Jede Situation, auf die man nicht vorbereitet ist, führt zu psychologischer Inkompetenz. Psychotherapie kann mithelfen, versäumte Entwicklungen nachzuholen und Orientierungs- und Handlungsfähigkeit wiederherzustellen.

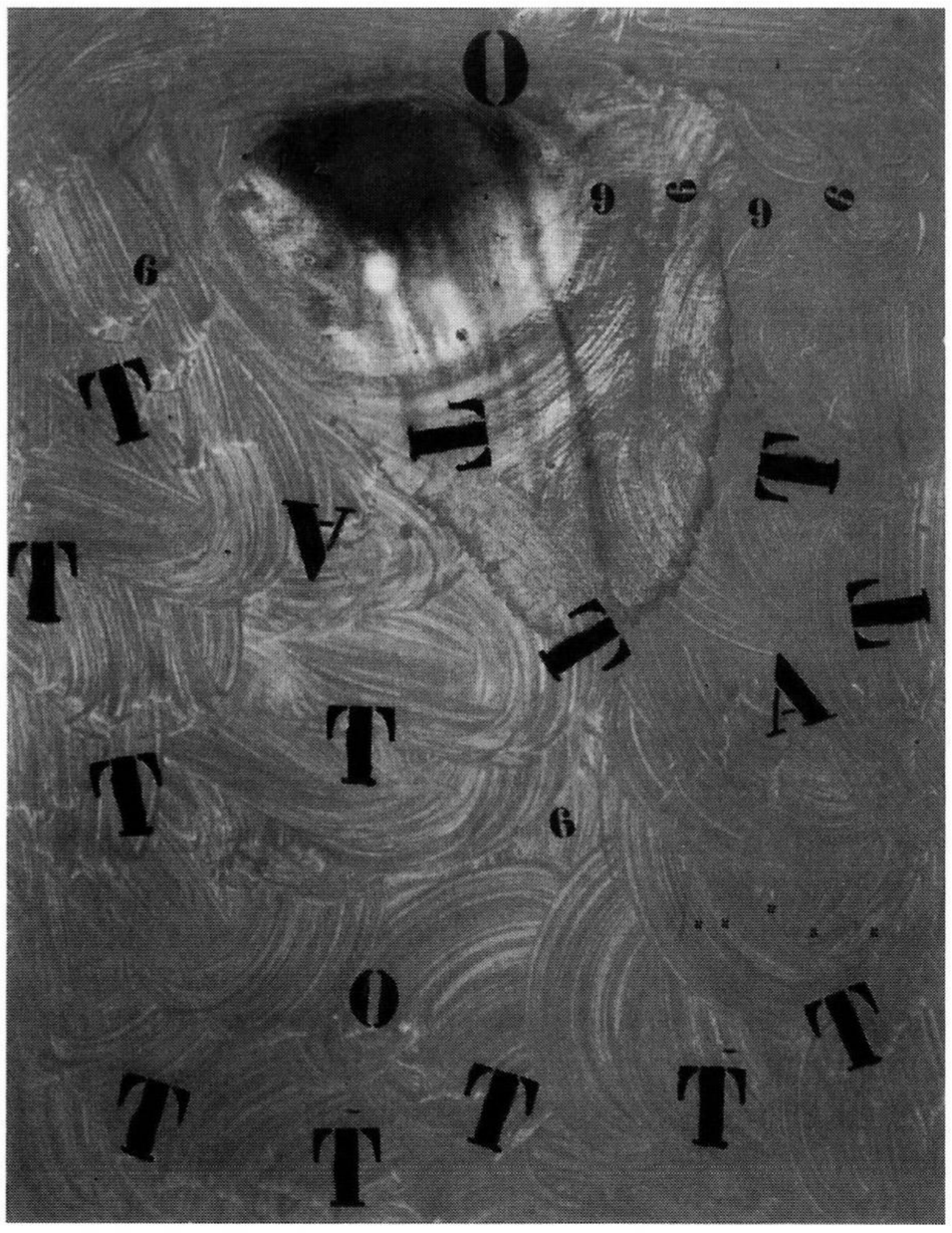
Die Psychotherapie stellt dabei nicht nur jeden potentiellen Klienten vor die Frage, welchen Therapeuten er wählen soll, sondern auch das soziale Versorgungssystem und die Gesellschaftspolitik ist gefordert, menschlich adäquate und ökonomisch nachhaltige Strukturen, Einrichtungen und personelle Qualifikationen zu gewährleisten.

Ob dies nun über Gesetze und Verordnungen, privatrechtliche Verträge, oder den durch Angebot und Nachfrage regulierten Markt erfolgt, immer geht es um die Überprüfung des Preis-Leistungsverhältnisses.
Was soll geleistet werden? In einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Gesundheits- und Krankheitsbegriff müssen Experten, Politiker und die Öffentlichkeit hier zunächst den Rahmen vorgeben, den die Buchhalter dann zu bilanzieren haben. Im Falle der Psychotherapie ist aber – weltweit – selbst die dafür erforderliche angemessene Erfassung und Erfaßbarkeit der Leistung noch umstritten. Zu allererst geht es also darum, Kriterien für die Wirksamkeit psychotherapeutischer Leistungen zu ermitteln, was unmittelbar zur Frage nach geeigneten, wissenschaftlich rechtfertigbaren Methoden führt, und damit zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Psychotherapie an sich.

Vorliegende Arbeit beschränkt sich auf folgenden Teilaspekt: Jede Therapierichtung (Schule) reproduziert den Kontext unter dem sie entstanden ist. Therapie ist wie Kunst, keiner zweifelt daran, daß es gute und schlechte gibt, aber die Kriterien sind variabel. Und unter den guten kommt es noch immer auf den persönlichen Geschmack an.

These 1: Die gemeinsamen Wirkfaktoren der verschiedenen Therapieschulen erklären nicht deren Unterschiedlichkeit

Hauptgegenstand jeder Psychotherapie ist das *Leiden*, das der Klient bewältigen und überwinden will. Frank[1] meint, daß der Klient dafür einen *Orientierungsmythos* suche, also Grundprinzipien an denen er sich erstens orientieren kann, und die ihm darüber hinaus therapeutische Handlungen *glaubwürdig* erscheinen lassen. Die Vermittlung von Konstrukten ist also ein wesentliches Element der Therapie.



Joan Miró, Buchstaben und Ziffern von einem Funken angezogen I, 1968

So gesehen wird es entscheidend auf die Weltanschauung und Werthaltung des Klienten ankommen, welcher Theorie, also Schule, er den Vorzug gibt. Ferner muß die Therapie konkrete *Problemlösungsangebote* machen. Der Zustand jedes Klienten, der Therapie sucht, ist nach Frank am besten durch den Begriff der Demoralisation beschrieben. Bandura[2] nennt dasselbe Mangel an Selbstvertrauen. Zur Wiedererrichtung seiner Moral sucht der Klient daher *Sinnstiftung*. Dieser Aspekt mag im besonderen erklären, warum religiöse und esoterische Schulen so erfolgreich sind, und auch warum Laienhelfer, die oft selbst weltanschaulich und religiös motiviert sind, derart gute Therapieerfolge erzielen. Zuletzt ist es für einen erfolgreichen therapeutischen Prozeß wichtig, Hoffnung zu geben indem laufend *Erfolgserlebnisse* vermittelt werden.

Karasu[3] identifiziert – mit zweifellos einseitiger Wortwahl – drei verändernde Kräfte, die in der einen oder anderen Form in allen Schulen auftauchen: *Affektives Erleben – kognitive Meisterschaft – Verhaltensregulation*. Orlinsky[4] betont den Wirkfaktor *Beziehung* sowohl als Ursache psychischer Störungen wie als Mittel und Setting des Therapieprozesses. Erskine[5] betont die *Bedürfnisse nach Beziehung*, im allgemeinen und auch dem Therapeuten gegenüber, und zwar nach: affektiver Sicherheit; Bestätigung der Person, seiner Erfahrung und seiner Einmaligkeit; nach einem zuverlässigen Gegenüber, das mehr bietet als ein auf Gegenübertragung beschränkter abstinenter Therapeut; dem Bedürfnis, selbst für andere bedeutsam zu sein; dem, von anderen angesprochen zu werden; und dem Bedürfnis Liebe auszudrücken.

Für Grawe[6] gibt es wiederum drei, allerdings andersgelagerte, Wirkfaktoren, die allen Therapieschulen zugrunde liegen: *aktiver Beistand zur Problembewältigung* (also Problemlösungsangebote) – *Klärungsperspektive – Beziehungperspektive*. Mit Klärungsperspektive wird – wohl bewußt anders formuliert – jener Bereich angesprochen, den Karasu kognitive

Meisterschaft nennt und den Frank wohl im Begriff Orientierungsmythos mit einschließt. Man sollte statt dessen besser von Symbolisierung oder symbolischer Strukturierung sprechen. Für Grawe sind aus den Wirkfaktoren selbst keine Interventionsstrategien ableitbar.

Slunecko[7] führt statt dessen einen einzigen Wirkfaktor ein, das *Prinzip der Verfremdung*, ein sprachphilosophisch konstruktivistischer Ansatz, der sich gleichermaßen auf nonverbales Handeln anwenden läßt. Leiden entsteht aus einer Unangepaßtheit und Anpassungsunfähigkeit als Folge erstarrter symbolischer Strukturen. Durch gezielten *Kontextwechsel* wird einerseits das vorhandene bewußte und unbewußte Orientierungswissen in Frage gestellt, andererseits die Aufnahmefähigkeit und Fähigkeit zur dynamischen Integration neuer und fremder symbolischer Konstruktionen wiederhergestellt. Die eigene Orientierungsfähigkeit wird dadurch wieder offen und wachstumsfähig. Aus dem Prinzip der Verfremdung sind zwar gewisse Interventionsstrategien und therapeutische Handlungstechniken ableitbar, die Vielfalt der Schulen wird jedoch nicht erklärt.

All diese Überlegungen beruhen auf dem Vergleich von Theorie und Praxis diverser Schulen mit unterschiedlicher therapeutischer Konzeption. Die traditionelle medizinisch-pathogene Differentialdiagnose und andere psycho-soziokulturelle Faktoren werden dabei ignoriert. Insgesamt ergibt sich folgender Kriterienkatalog an den Aufbau eines therapeutischen Angebots:

- Bedürfnis nach Beziehung
- Problemlösungsangebote (Fähigkeiten)
- Affektives Erleben
- Erfolgserlebnisse
- Glaubwürdigkeit des Therapieverfahrens
- symbolische Strukturierung (Einsicht)

sowie folgende konträre, bereits ideologisch besetzte Ziele:

- Wachstum(sfähigkeit) vermittels Kontextwechsels und Kontexterweiterung (offen)
- Verhaltensregulation (geschlossen, präsymbolisch)
- Sinnstiftung (geschlossen, symbolisch).

Entscheidender als die gemeinsamen Wirkfaktoren, als kleinster gemeinsamer Nenner, sind die unterscheidenden Wirkfaktoren, also Persönlichkeitsunterschiede, kulturelle und ideologische Faktoren (Geschmack), und was auch immer die Unterschiede zu erklären vermag. Nicht nur lassen sich die verschiedenen Therapieschulen nicht auf den angeführten Kriterienkatalog reduzieren (von ihm ableiten), sie gewichten diese Wirkfaktoren auch unterschiedlich. Dies sollte sich allerdings durch entsprechende Kontexterweiterung wissenschaftlich umfassend beschreiben lassen, das heißt, die heutigen Therapieschulen würden zu Spezialfällen einer übergreifenden Psychotheorie, und zwar in Abhängigkeit von der Konstellation bestimmter weiterer Wirkfaktoren, die derzeit noch nicht klar identifiziert sind, und die den bevorzugten Einsatz einer bestimmten Therapieschule im bestimmten Einzelfall begründen würden.

These 2: Der gesunde Mensch hat am meisten von Therapie

Mit dem Vorbehalt, daß alle bisher durchgeführten Wirksamkeitsstudien auf Methoden beruhen, deren Anwendbarkeit von der Mehrheit der Psychotherapieschulen zu recht angezweifelt wird, läßt sich doch feststellen: *Psychotherapie ist wirksam. Aber keine Schule ist wirksamer als andere. Professionelle Therapeuten helfen nicht besser als Laien.* Daß künftige Studien, die in ihrer Methodik neueren Gesichtspunkten Rechnung tragen (wie sie zum Beispiel in diesem Essay ausgeführt werden), möglicherweise zu differenzierteren Schlußfolgerungen gelangen, darf man vorerst nur hoffen.

Unter allen bislang statistisch erhobenen Parametern erweisen sich Klientenmerkmale jedenfalls als die einzigen Wirkfaktoren mit generell großem Einfluß.[8] Es handelt sich dabei gerade um jene Eigenschaften, mit denen man einen gesunden Menschen umschreiben könnte. Einmal entscheidet die Haltung des Klienten den Therapieerfolg, nämlich die Qualität und Quantität seiner Partizipation, also das Sich-einlassen-Können. Dann die emotionale Offenheit, ferner die Motivation, der Wille zur Bewältigung der Krise, und die innere Heilungsbereitschaft. Manche sprechen auch vom Willen zur Verhaltensänderung, doch diese Formulierung ist mißverständlich, kann es doch auch darauf ankommen die Verhältnisse zu ändern anstatt sich diesen bloß anzupassen. Aber auch persönliche Reife, Ego-Stärke und Artikulationsfähigkeit fördern den Therapieerfolg. Therapie arbeitet mit den gesunden Anteilen des Klienten, der gesündere Mensch zieht daher auch den größten Nutzen aus einer Therapie. Sozial benachteiligte und in ihrer Entwicklung behinderte Menschen sind auch in der Psychotherapie benachteiligt. Dies zeigt zweierlei: pragmatisch, daß Psychotherapie schon in der Prävention eingesetzt werden sollte, theoretisch, daß Wirksamkeitsstudien nicht nach psychischen Krankheiten, sondern nach den gesunden Anteilen des Patienten zu klassifizieren hätten.

These 3: Therapeutische Umgangsformen, theoretische Konstrukte, und selbst die psychischen Symptome sind kulturgebunden, gesellschaftlich bedingt

Hinter den unterschiedlichen, in Schulen organisierten Heilungsformen stehen nicht nur unterschiedliche Sprachgewohnheiten, die ihre Wurzeln im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext ihrer Träger haben, sondern ganz bestimmte Menschenbilder[9], gesellschaftliche Umgangsformen und Erwartungen. Diese ändern sich mit dem Zeitgeist. Es kann also passieren, daß früher erfolgreiche Heilungsformen irgendwann nicht mehr den veränderten Bedingungen entsprechen. Ferner besteht unsere pluralistische Gesellschaft aus einer Vielzahl unterschiedlicher Lebenswelten, und Therapien müssen nicht nur dem jeweiligen Kulturraum angemessen sein, sondern auch die Subkultur des Klienten berücksichtigen. Im folgenden soll, indem einige Hauptströmungen der Psychotherapie kurz besprochen werden, jene Herangehensweise verdeutlicht werden, mit deren Hilfe sich, nach Meinung des Autors, eine entscheidende Gruppe differenzierender Wirkfaktoren bestimmen lassen werden.

Freuds Psychoanalyse

In der klassischen Analyse nach Freud liegt man entspannt auf der Couch, was Agieren und nonverbale Artikulation behindert und Verbalisierung erzwingt, und sieht den passiv bleibenden Therapeuten nicht, bleibt also scheinbar allein (dies ist ein Verfahren für Neurotiker, das bei Psychosen kontraindiziert ist). Methode der Therapie ist es, bewußt zu machen; das Ziel muß vom Klienten selbst definiert werden. Sobald der Klient dabei reif für einen Wachstumsschub wird, pas-

siert um so nachhaltiger, was dann geschehen mußte, der Klient braucht nicht vom Therapeuten „verändert" zu werden. So wird nur das bewußt gemacht, was der Patient vertragen kann. Es ist ein weitverbreitetes Mißverständnis, daß es der Psychoanalyse um die Dekonstruktion des Selbst ginge. Es geht ihr allerdings um die Strukturierung des einzelnen zum menschlichen Subjekt, das eben als Subjekt nicht den anderen als Objekt ausgeliefert bleibt. Man kann diese Problematik allerdings auch aus anderer Perspektive sehen: Für den derzeitigen Erzbischof von Wien, Christoph Schönborn, ist gerade diese begehrte Subjekthaftigkeit die eigentliche Ursache der Erbsünde.[10]

Freuds Ausgangspunkt ist die Wirklichkeit des Menschen, die von Konflikt getragen ist. Seine theoretischen Modelle reproduzieren den judeo-christlichen Dualismus vom ewigen Kampf zwischen Gott und Teufel. Freud bevorzugt allerdings den Zeitgeist seiner Lebenswelt, einen pessimistischen Nihilismus in der Tradition der germanischen Mythologie und nicht den judeo-christlichen Sieg des Guten. Geprägt vom kulturellen Klima, leitet Freud den *Willen zur Lust* vom Sexuellen ab. Freud ist auch stark vom „Maschinenmodell" seiner Zeit geprägt. Sein Ziel war eine wissenschaftliche Weltanschauung und gezwungen, sich am damaligen Wissenschaftsverständnis zu orientieren, verwendet er zahlreiche physikalische Metaphern. Ebenso geht er auf neurologische und psychiatrische Fragen seiner Zeit ein, die heute weitgehend überholt sind. Freuds Ideal ist ein selbstbewußt kontrollierter Mensch mit einer in allen Lebenslagen durchgängigen Persönlichkeit. Träume sind von unbewußten Wünschen gestaltete Erinnerungen an die Vergangenheit.

René Magritte, Die Kunst der Konversation, 1950 (reve=Traum)

Verhaltenstherapie

Die Verhaltenstherapie beruht auf konditioniertem Lernen. Ziel der Therapie ist die Symptomreduktion. Das innere Selbst ist kein Thema. Die Kritik der Psychoanalyse, daß Verhaltenstherapie nur Symptomverschiebung betreibe, übersieht, daß auch die vorübergehende Verbesserung der Lebensqualität wertvoll genug ist, und oftmals erforderlich, bevor tiefergehende Therapiemethoden eingesetzt werden können. In der Verhaltenstherapie informiert der Therapeut den Klienten über die Schritte, die nötig sind um ihn zu *normalisieren* und führt dieses Programm dann aus; der submissive Klient kann sich auf den Fachmann verlassen. Handeln, experimentieren, durchleben ist wichtiger als darüber reden. Die Verhaltenstherapie ist besonders bei autoritären Regimen und kollektivistischen Gesellschaften beliebt, hatte aber auch in den USA großen Einfluß und ist am ehesten mit dem heutigen medizinischen Versorgungssystem kompatibel, entspricht also der Denkweise derer, die Wirksamkeitsstudien überwiegend durchführen. Sie ist jedenfalls indiziert bei Klienten, die keine reflektive Lebensführung wollen.

Rogers Gesprächstherapie

So wie Freud ein Produkt der europäischen Kultur seiner Zeit war, ist Rogers humanistische Therapie das Produkt vom amerikanischen Traum des alles Machbaren (vor allem in den fünfziger Jahren war die Stimmung in den USA mehrheitlich, wenn auch nicht für alle, optimistisch). Es geht um das Wachsen der Persönlichkeit, nicht darum Unbewußtes bewußt zu machen; Wachstum kann, muß aber nicht auf vertieftem Bewußtsein gründen. Ausgangspunkt sind die (unbegrenzten) Möglichkeiten des Menschen. Der direktiven Verhaltenstherapie setzt Rogers seine nicht-direktive personen-zentrierte Gesprächstherapie entgegen. Der Therapeut spiegelt die Emotionen und verdeutlicht damit dem Klienten dessen Stimmung. Obwohl die Strategie auch eskalierende Konflikte zuläßt, überwiegt ein harmonisches Heile-Welt-Atmosphäre-Schaffen, was gut zu jener amerikanischen Kultur paßt, der die Gesprächstherapie entstammt. Konfliktfähigkeit fehlt, der Klient wird im unklaren gelassen, was der andere wirklich denkt. Intellektuelle Interpretationen sind verpönt. Die suggestiven, indirekten Techniken der Gesprächsführung sind mittlerweile durch darin geschulte Vertreter und Manager weitverbreitet, verschleiern allerdings die realen Machtverhältnisse und werden oft zur Manipulation mißbraucht. Wer einmal auf diese Weise übervorteilt wurde, traut auch keinem Gesprächstherapeuten mehr. Shakespeares Rat an viele Gesprächstherapeuten wäre wohl: „nicht was sich gehört, was wir fühlen sagen". Für Rogers besteht das Selbst des Menschen aus einem authentischen inneren Kern und einer äußeren, durch Umweltbeziehungen definierten Schicht.

Gestalttherapie

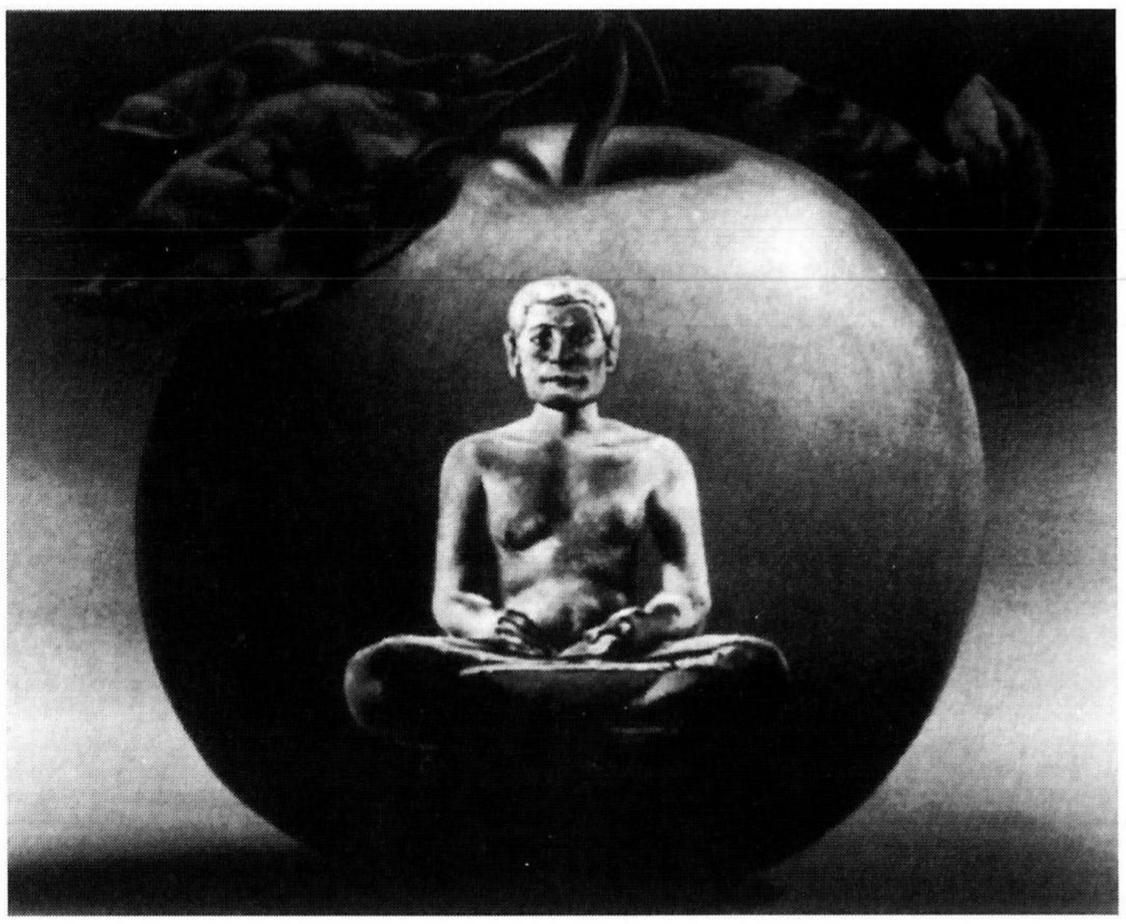
Die Pearlsche Gestalttherapie entstammt der Jugendkultur von 1968; provozierend, kontroversiell, aber Wachstum verheißend, optimistisch; experimentierfreudig, aktiv, in Veränderungen eingreifend. Die Gestalttherapie galt lange als Enfant terrible. Wo Freud ein Tabu angesprochen hat, lebt es die Gestalttherapie aus. Man lebt in der Kommune, man fährt zu workshops, man ist im Hier-und-Jetzt. Statt auf Sesseln, hockt man in der Therapie am Boden auf Polstern, agiert szenisch und nonverbal, ist meistens in die Realität einer Gruppe eingebunden, und der Therapeut bringt sich ein. Methoden der Körpertherapie werden einbezogen. Das theatralische Ausagieren mündet in eine hysterische Katharsis. – Manches hat sich mittlerweile geändert: der konfrontative Stil wurde zurückgenommen, man geht sanfter miteinander um und reflektiert mehr.

Heute wird viel mit kreativen Medien gearbeitet und die Grenzen zur Kunsttherapie sind fließend. Zu langes ununterbrochenes und ausschließliches Zusammensein in einer Therapiegruppe wird vermieden, weil es abhängig macht. Klienten werden wahlweise auch in Einzeltherapie behandelt. Wahlspruch ist Martin Bubers Satz „Der Mensch wird am Du zum Ich", aber ich bin nicht dafür da, für andere da zu sein. Die Gestalttherapie hat einen prozessualen Selbstbegriff, der Mensch bildet sich immer wieder neu, Kontinuität der Persönlichkeit ist nebensächlich. Die Theorien zur Krankheitsentstehung sind sehr unterschiedlich; Pearls selbst meint, Menschen sind grundsätzlich gestört, weil sie sich von der Natur entfremdet haben, ihre Instinkte verloren haben (dies ist aber allem voran eine Kritik am herrschenden Über-Ich, und keine systemtheoretisch durchdachte Analyse). Im Unterschied zur wenig verbreiteten gestalttheoretischen Schule spielt die Gestaltpsychologie, von der sich der Name ableitet, bei Pearls nur eine untergeordnete Rolle.

Zeitgeistiges

Für viele entspricht die Gestalttherapie mittlerweile nicht mehr ihrem Zeitgeist. Die neue Stimmung ist meditativ, oftmals esoterisch, mystisch. Menschen suchen sich nicht durch die Beziehung, sondern in sich selbst. Man orientiert sich an der asiatischen Kultur, die ein authentisches Selbst allerdings nicht kennt, und ist meist bereits mit einer identifizierbaren Referenz in sich selbst zufrieden, die für ein wahres Selbst gehalten wird. Der Wunsch nach einem inneren Gott ist dabei abendländischer Kulturballast, in weiten Teilen Asiens ist der verborgene Meister nur eine vorübergehende Stufe der Meditation bevor der echte Blick in die innere Leere gelingt. Wo abendländisches Denken atomistisch zergliedert, bietet der Buddhismus strukturelles Denken. Was der Okzident für ein ICH hält, sind bestenfalls Knotenpunkte eines Netzwerkes. Die Orientierung nach Innen fügt sich so in unser zeitgeistiges systemisches Denken, wo die Grenzen des Machbaren, siehe Ökologie, bewußt werden.

Am überindividuellen Charakter unserer Existenz wird dabei kaum mehr gezweifelt, wie dieser beschaffen ist, verbleibt hingegen ungeklärt. Schon bei Freud findet sich dieser Gedanke. Jung interpretiert das nur auf bestimmte Weise, was er kollektives Unbewußtes nennt, nämlich als ererbt Archaisches im Unterschied zur Dynamik und Geschichtlichkeit eines systemisch Symbolischen. Zinkin spricht vom anteiligen Unbewußten[11], Spector-Person vom kulturellen Unbewußten[12], Foulkes vom interpersonellen Unbewußten[13], Hopper vom sozialen Unbewußten[14], Willi von Kollusion (dem unbewußten Zusammenspiel der Partner durch infantile Kräfte)[15], Assagioli vom Überbewußten[16], Grof vom Transpersonalen[17] (Grof, Assagioli und andere werden heute als transpersonale Psychotherapieschulen klassifiziert. Grof hat dafür jahrelang mit LSD experimentiert. Heute ist man allerdings nicht mehr auf Drogen angewiesen um andere Bewußtseinszustände zu erleben; Veränderungen des Anschauungsapparates sind oftmals erklärtes Ziel esoterischer Praktiken.). In der überwältigenden Evidenz für kollektive Zusammenhänge übersehen manche leicht, daß Systeme nicht notwendigerweise nur aus Dirigenten, sondern auch aus Agenten bestehen, die aus lokal beschränkter Perspektive handeln. Manche gehen dabei soweit, „den Individualismus überhaupt für eine Dummheit der Männer zu halten, was Frauen am besten wüßten" und übersehen, daß selbst die bloße Illusion von Autonomie Einstellungs- und Verhaltensweisen zu bewirken vermag, die einen tatsächlich autonomer machen und Selbstverwirklichung fördern.



René Magritte, Der Platz an der Sonne, 1956

In der UdSSR

So wie jeder Kulturkreis nahm auch die Sowietunion ihre eigene Entwicklung. Anfang des 20. Jahrhunderts waren Pawlow und die Verhaltenstherapie hoch angesehen, wurden später aber mißbraucht und sind heute kein Thema. Freud wurde eher mangelhaft rezipiert; Trotzki hielt Freuds Theorien für mit dem Materialismus vereinbar[18], später jedoch überwog die politische Ablehnung. Wladimir Bechterov legte die Grundlagen einer kollektiven Psychotherapie, die dem durch die Revolution von 1917 veränderten Massenbewußtsein Rechnung tragen sollte. Eigenständige konstruktivistische Ansätze blieben sowohl in der Sowietunion wie auch im Ausland weitgehend unbekannt.

Stalin überlebt haben Autogenes Training, Hypnose und die rational-persuasive Therapie, deren Ziel die Bewußtmachung von Denkirrtümern ist. Das paßte in die politische Kultur der Selbstkritik und Umerziehungslager. Dahinter steht einerseits ein – vielleicht zu naiver – Glaube an eine wissenschaftliche Weltanschauung, gepaart mit einer sehr engen positivistischen Auslegung wonach absolute Wahrheit existiert, andererseits – und davon ableitbar – der Zwang zur Anpassung an die gesellschaftliche Norm. Der Klient galt als passives Objekt eines Behandlungsprogrammes; die Methoden waren direktiv und suggestiv.

Allerdings entwickelten sich auch in den USA kognitive Schulen, die Aufklärung betreiben wollen und meinen, man müsse dem Klienten nur klarmachen, wie irrational er handelt, sich dafür aber gleichfalls manipulativer Techniken bedienen. Irrationalismus ist eben echt rationalen Argumenten nicht zugänglich. So gesehen ähneln sich rational-persuasive und kognitive Therapie, für die das Grundproblem nicht die Situation ist, sondern wie der Klient die Ereignisse wahrnimmt. Der philosophische Hintergrund eignet sich eben dazu, mißverstanden zu werden. Für Anhänger eines postmodernen Konstruktivis-

mus, wie zum Beispiel Beck[19], gibt es tatsächlich keine wahre Situation, sondern nur verschiedene Wahrnehmungen davon; das Problem kann deshalb durchaus auch die Wahrnehmung jener sein, derentwegen sich ein Klient in Therapie begibt.

In Rußland war das Ziel die schnelle Symptombekämpfung. Als ab 1970 klar wurde, daß dafür die persuasive Therapie zu aufwendig und ineffektiv war, konzentrierte man sich auf Hypnotherapie, die sehr autoritär, oftmals als Massenhypnose, praktiziert wurde und sich von den heute im Westen üblichen Hypnosetherapien radikal unterscheidet. Aufgrund der geschichtlichen Erfahrung weicht die Bevölkerung heute institutionalisierter professioneller Psychotherapie aus und bevorzugt alternative Heiler, zugleich ist sie geprägt von der Vergangenheit: sie erwartet augenblickliche Effektivität, Passivität des Klienten, Orientierung an Symptomen, und ist dementsprechend empfänglich für schamanistische Exorzismen (für die es in manchen Gegenden Sibiriens eine lange Tradition gibt). Statt der einheitlichen, von allen verstandenen Sprache des entwickelten Sozialismus herrscht heute in allen Bereichen eine Glossolalie, so auch in der Psychotherapie, denn die vormals uniforme Gesellschaft war auf eine Konfrontation mit dem breiten Spektrum der unterschiedlichsten Kulturen von westlichen und asiatischen Therapieschulen nicht vorbereitet. Dies führt derzeit zu einer eklektischen Rezeption mit mangelndem kulturellen Kontext.

In China

Auch in China erwartet die Bevölkerung heute direktive Methoden und kurze Therapiezeit. Am beliebtesten sind Verhaltenstherapie und traditionelle chinesische Methoden. Die Konzepte der Psychoanalyse sind für einen Chinesen schwer akzeptierbar, außerdem mangelt es an ausgebildeten Therapeuten. Ausländische Therapieschulen werden daher mit chinesischen philosophischen Ideen vermischt und eklektisch eingesetzt. Zunehmender Beliebtheit erfreut sich die aus Japan stammende Morita-Schule, eine emotionale Therapie, die dem Naturalismus verbunden ist: Ein Mensch kann niemals ungehorsam sein, er muß immer der Natur folgen, die ihren eigenen Verlauf nimmt. Allerdings wird der Natur unterstellt, daß sie logisch sei, und nicht-objektives, irrationales Denken sei gegen die Natur und müsse bekämpft werden.

Adler: Machtfrage statt Lustfrage

Die Milieugebundenheit und Zeitgeistigkeit neu entstehender Therapieschulen und das dialektische Oszillieren der Standpunkte gegenüber früheren Schulen ließen sich an vielen weiteren Beispielen zeigen. Etwa am Wiener Alfred Adler, der sich 1911 von Freud abwendet. Er illustriert den gesellschaftlichen Wandel vom von der Sexualfrage besessenen Bürgertum des

Salvador Dali, Ohne Titel – Hysterische Szene

Fin de siècle zur Arbeiterklasse am Vorabend der Epoche der Diktaturen. Statt um Lust geht es um Minderwertigkeitsgefühle, die zum *Willen zur Macht* führen. Dem Ideal der Überlegenheit setzt er den sinnstiftenden Ethos vom Gemeinschaftsgefühl entgegen. Während Freud nur von der Manifestation unbewußter Wünsche spricht, hält Adler den Traum für eine Vorwegnahme der Zukunft. Er lehnt die Couch ab und propagiert eine helfende Rolle des Therapeuten, wie sie später auch Rogers fordert. Seine Theorien sind holistisch und gegen die analytische Zergliederung des Menschen in Triebe, Kräfte und Systeme gerichtet.

Neurolinguistisches Programmieren (NLP)

Eine besondere Herausforderung für die Psychotherapie ist die gar nicht so kleine Zahl von Geheimnisträgern, die den Belastungen ihres Berufes psychisch nicht gewachsen sind, die aber ihre Probleme nicht mitteilen dürfen. Als erfolgreich erwies sich hier eine strukturalistische Strategie, die die inhaltliche Beschäftigung ganz der Gedankenwelt des Klienten überläßt und sich auf kommentierende Dialoge beschränkt. Zusätzlich beobachtet der Therapeut die Körpersignale des Klienten und lenkt dessen innere Auseinandersetzung zu bestimmten Themen, Modifikationen und Sandkastenspielen („was wäre wenn…"), wobei dem Therapeuten die eigentlichen Inhalte unbekannt bleiben. Besonders geeignet für solches inhaltsfreies strukturelles Vorgehen ist NLP (Neurolinguistisches Programmieren), ein suggestives Verfahren, dessen Kern die Beobachtung von Kommunikationsverhalten ist. (Es ist in Österreich noch nicht vollwertig anerkannt; Gegner diffamieren NLP mit dem Vorwurf, es sei eine Sekte.[20]) NLP enthält Elemente vieler anderer Schulen und neigt zu rezepthaften Instruktionen und Programmen, wobei sich die anfangs simplen Regeln als unvollständig erwiesen und immer komplexer und unübersichtlicher werden.

Die Moden und Launen der Psyche

Insbesonders Michel Foucault[21] hat nachgewiesen, daß auch das Auftreten psychischer Syndrome zivilisationsbedingt ist, daß sich das Krankenbild im sozialen Arrangement verändert. Die Psyche manifestiert sich in kulturell geprägten Rollen, die Psyche selbst ist ein Produkt der Geschichte. Dazu einige Beispiele. Die Melancholie ist in Europa und Japan eng mit der kulturellen Tradition verbunden, fehlt aber in den Tropen völlig.[22] Nicht unerwartet gibt es, neben den Unterschieden zwischen verschiedenen Kulturräumen, auch zeitliche Entwicklungen.

Sowohl in Europa wie den USA gab es um 1900 viele dokumentierte Diagnosen von Hysterie und katatonischen Psychosen, nach 1920 wird das Erscheinungsbild der hysterischen Lähmung hingegen selten[23] (eine mutierte

Form von Katatonie, den Stupor, gibt es zwar auch heute, aber ebenfalls selten). Stavros Mentzos führt das auf den Zerfall der alten Institutionen zurück, zumal sich statt dessen narzißtische Störungen zu häufen beginnen.[24] Zweifellos hat sich aber auch die gesellschaftliche Stellung der Frau und der Umgang mit Sexualität in Folge des Ersten Weltkriegs drastisch verändert. Das klassische Thema Freuds, die Hysterie, tritt jedenfalls heute nicht mehr so auf, wie es noch Freud erlebt hat. Daß sich motorische Entgleisungen des Körpers dermaßen ändern, illustriert überdies die überindividuell kulturelle Steuerung selbst des Körpers (Muskelapparats) (im Gegensatz zu einem biochemischen Vererbungsmodell).

Die häufigste Diagnose in den USA der fünfziger Jahre ist statt dessen Paranoia, wohl ein Produkt des Kalten Krieges und der Kommunistenverfolgung unter McCarthy (die Kehrseite jener Heilen Welt von Rogers). Seit den sechziger Jahren häufen sich vorübergehende Psychosen, die eher an einen spirituellen Prozeß erinnern, denn an eine Krankheit. Modeerscheinungen der letzten Jahre sind in den USA und auch weltweit die Hyperkinese, Aufmerksamkeitsschwäche und multiple Persönlichkeit (jüngst umbenannt in dissoziative Identitätsstörung), Folgen einer hektisch und ablenkungssüchtigen Gesellschaft und Zeichen von Desintegration der Persönlichkeit. Denn Krankheitsbilder sind bloß extreme Ausprägungen oder Reaktionen auf allgegenwärtige gesellschaftliche Trends. Der postmoderne Diskurs, so wie jeder Diskurs, beschreibt eben nicht nur Verhältnisse, sondern ermöglicht sie auch; deshalb kommt es darauf an, daß man die Verhältnisse möglichst vollständig und nachhaltig darstellt. Zur Erinnerung: der diesbezüglichen Dialektik zwischen Freud und Pearls entspricht eine entgegengesetzte der gesellschaftlichen Auswüchse: zwanghafte Rigidität einerseits und Desintegration der Identität andererseits.

Ebenfalls häufig treten derzeit Panikattacken auf; dabei ist es ganz normal, daß Menschen dekompensieren, wenn sie in Situationen geraten und Belastungen ausgesetzt werden, auf die sie nicht vorbereitet und in denen sie überfordert sind. Ihre zunehmende Häufigkeit ist allerdings ein Hinweis auf die weitverbreitete Überforderung vieler in der Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihren Umgangsformen. Andererseits – soweit es sich um somatisierende Beschwerden handelt, die gerade weil keine organischen Ursachen gefunden werden, als besonders lebensbedrohend erlebt werden – deutet sich auch ein radikaler Wandel im Bezug zu Körper und Gesundheit an.

Weiters gibt es weniger markante Modeerscheinungen in raschem Wechsel: vor nicht allzulanger Zeit häuften sich in den Massenmedien Meldungen über Tinnitus-Fälle (Hörsturz und Störgeräusche), alle Stars und Adabeis schienen davon betroffen zu sein; dann war es Freßsucht (Bulemie) und im Augenblick wird die Platzangst (Agoraphobie) diskutiert.

Auch Theorien sind Kulturprodukt

Bereits in den zwanziger Jahren argumentierte Malinowski[25], daß die Erscheinungsformen des Ödipuskomplex ein gesellschaftliches Produkt, die psychische Dimension bestimmter gesellschaftlicher Zustände seien (Freuds Theorie weiblicher Sexualität war wahrscheinlich nie richtig). Die Sozialisation von Knaben in matriarchalen Steinzeitkulturen verläuft eben anders als in Freuds Welt[25,26], und auch die zunehmende Zahl Kinder von Alleinerzieherinnen und Alleinerziehern erlebt andere Dilemmata, die auf anderen Wegen bewältigt oder auch nicht bewältigt werden.

Der Ödipus-Mythos entstammt dem orientalisch-okzidentalen Kulturraum, dessen paradigmatischer Mythos der – schon bei den Hethitern überlieferte – Sukzessionsmythos ist. Sein Primat vom Ersetzen einer Hegemonie durch die nächste wird in der Folge konstitutiv für die menschliche Reifung zur Subjekthaftigkeit. Der chinesische Konfuzianismus hingegen betont das Hineinwachsen in die existierende Hegemonie (z.B. Sutra von der kindlichen Ehrfurcht). Zugleich fehlt in China die gesellschaftliche Akzeptanz, über Sexualität offen zu sprechen und folglich, kindliche Beziehungsmuster in sexuellen Kategorien darzustellen. Man muß also unterscheiden zwischen dem Sprachproblem, menschliche Grundgegebenheiten darzustellen, deren Strukturierung unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen und jeweils daraus resultierenden spezifischen Defiziten, die als Reaktion jeweils andere therapeutische Mythen verlangen[27,28] (nichts anderes, als die zuvor erörterte Dialektik der Menschenbilder zwischen Freud und Pearls), und dem unwahrscheinlichen Fall, daß die angesprochenen Reifungsprozesse in China tatsächlich fehlen, einer Verdrängung zum Opfer fallen, und nicht bloß durch andere Mechanismen bewerkstelligt werden.

Sprachspiele

Neue Schulen entstehen nicht zuletzt deshalb, weil sich die sozio-kulturellen Bedingungen ändern und altes Wissen in immer neue, zeitgeist-konforme Kleider gesteckt werden muß. Sie verraten ihre Kulturgebundenheit durch ihre Sprache und die beabsichtigten Assoziationen. Die „ökologische Psychotherapie“ von Willi ist eine stützende Therapie ohne besondere Theorie mit einer konstruktivistischen Sicht der Wirklichkeit. Sie betont systemische Koevolution und – als neue Metapher – die ökologische Nische.[15] Die „Ökopsychologie“ von Roszak dagegen enthält esoterische Elemente der transpersonalen Psychotherapie.[29] Die „Quantenpsychologie“[30], „Quantenheilung“[31] und ähnliches sind Beispiele für die rituelle Verwendung von Metaphern aus modischen wissenschaftlichen Theorien. Statt einer durchgehenden eigenen wissenschaftlichen Konstruktion werden oberflächliche, oftmals fragwürdige Analogien und Assoziationen geboten. Der als Beispiel gewählte Pseudo-Physikalismus ist charakteristisch für eine der Strömungen in der New-Age-Szene.

Jede Schule benutzt eigene Sprachmuster, die ihre Wurzeln im gesellschaftlichen Kontext haben. Daran wird sich auch nichts ändern, denn die Postmoderne hat gezeigt, daß es eine Universalsprache gar nicht geben kann. Welche Sprache aber wählt man? Freud bevorzugte Alltagsterminologie, um den hypostasierenden Effekt lateinischer Terme zu vermeiden. Da das Bildungsbürgertum des Fin de siècle versiert in der Mythologie des klassischen Altertums war, werden psychische Syndrome von Freud in dieser Form verdeutlicht; sein anekdotischer Stil – heute für unwissenschaftlich gehalten – war seinen damaligen Klienten unmittelbar verständlich. Erst Ernest Jones, der das britische psychoanalytische Imperium aufbaute, war bestrebt, im Zuge der englischen Übersetzung von Freuds Schriften eine auf griechischen und lateinischen Termen beruhende Kunstsprache einzuführen; einmal um der Psychoanalyse den Mantel rationaler Wissenschaftlichkeit zu verleihen, anderseits um ein Spezialistentum zu begründen und um zu verhindern, daß Laien und soziologisch

Außenstehende verstehen konnten, worum es den Initiierten ging. Für die Verhaltenstherapie hat sich diese Statusfrage nie gestellt, weil sie als einzige Schule aus der experimentellen Wissenschaft hervorgegangen ist. Den meisten später entstandenen Therapieschulen geht es um die Verständlichkeit für den Klienten, weshalb zum Beispiel die humanistischen Richtungen im akademischen Diskurs kaum präsent sind.

Die Zeit der großen Entwürfe ist heute vielleicht vorbei, doch das Dilemma der Sprache ist ungelöst. Psychotherapeutische Theorien werden in Alltagsdiskursen rezipiert und müssen sich dort bewähren. Die Diskrepanz zwischen dem Reden mit dem Klienten und dem wissenschaftlichen – oder dafür gehaltenen – Reden über den Patienten ist vorerst unüberbrückt. Wie läßt sich Wissen einerseits verdichten und ein umfassendes Verständnis entwickeln (was unweigerlich eine Abkoppelung von den Alltagsdiskursen bedeutet), andererseits aber dieses Spezialwissen in die Bedürfnisse der Klienten übersetzen, die sich – sofern sie das wünschen – dieses Spezialwissen erst langsam aneignen müssen (was zwar Teil einer Ausbildung zum Therapeuten sein sollte, keinesfalls aber Gegenstand und Erfordernis einer Therapie).

René Magritte, Die offene Tür, 1965

These 4: Alle Menschen sind auf der Suche. Es geht dabei nicht immer um die richtigen Antworten, sondern um die, die man braucht

Freud hat die Sinnfrage offiziell aus der therapeutischen Konzeption ausgeklammert, denn der Sinn des Lebens sei ein weltanschauliches Problem. Er übersieht dabei, daß für ihn die Wissenschaft jene Sicherheit und Bewältigung bot, die andere darin nicht zu finden vermögen. Auch trennt Freud zwischen wissenschaftlichen und ethisch-religiösen Fragen als vermeintlich wertfreien und wertbeladenen Fragen in einer Weise, die kaum aufrechterhalten werden kann. Einerseits sollten Therapeuten auch abweichende moralische Werte und Weltanschauungen ihrer Klienten akzeptieren, andererseits vermittelt die Psychoanalyse zumindest implizit eine wissenschaftliche Weltanschauung. Religion war für Freud „eine allgemeine menschliche Zwangsneurose“[32].

C. G. Jung hingegen meinte, „jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben; und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht“[33]. Und Viktor Frankl machte den *Willen zum Sinn* zum Kern seiner Logotherapie genannten Schule, wobei es für ihn sekundär ist, welche Weltanschauung jemand wählt, entscheidend sei, daß er eine hat, und daß die Werte Sinn machen (Nihilismus ergab für Frankl keinen Sinn).

Die Unterschiede liegen in der Interpretation: zwar ist jeder ontologische Entwurf ein Orientierungsmythos, aber nicht jede Ontologie konstruiert dafür und entfaltet dies als Sinn. Die Frage nach dem Sinn wird meist voreilig gestellt und um so voreiliger beantwortet. Die Sinnfrage wird dann gestellt, wenn etwas als sinnlos Erlebtes zu etwas Sinnvollem umgedeutet werden soll. Dabei werden Fragen einfach falsch gestellt. Etwa: die Frage nach dem kollektiven *Sinn* psychischer Krankheit, anstatt nüchtern zu fragen, welche kollektiven Zusammenhänge bestehen. Vielfach entsteht geradezu eine Flucht in den Sinn. Wo Camus die existentialistische Spannung als Glücksgefühl von Sisyphos beschreibt, wenn dieser den Berg hinabsteigt um von vorne zu beginnen[34], konstruieren andere, die es nicht ertragen ohne zugesichertes Happy-end zu leben, Sinn und verleihen ihren Wünschen den Stellenwert von Gewißheit. Beide Haltungen sind, in gewisser Weise, ideologische Dispositionen.

Paul Feyerabend[35] macht allerdings darauf aufmerksam, daß auch wissenschaftliche Theorien nie die Wirklichkeit beschreiben wie sie ist, sondern wie sie sein soll; vorsätzlich, weil es der Zweck der Theorie ist, die Wirklichkeit so wahrzunehmen, daß die politische Verwirklichung von Wünschen möglich wird; unbewußt, weil die eigene Lebenswelt und Weltanschauung immer die Art und Weise beeinflußt, wie wir Wirklichkeit konstruieren.[36] Deshalb sollte man auch jede wissenschaftliche Theorie daraufhin überprüfen, welche verborgenen Wünsche zu ihr geführt haben mögen.

Die Postmoderne ist die angemessene Theorie einer pluralistischen Gesellschaft, aber der Verlust einer gesicherten Wahrheit ist schmerzlich, die Vielfalt und Beliebigkeit von Wahrheiten unübersichtlich und unbefriedigend. Die Befürchtung mancher, dabei alle Werte zu verlieren ist allerdings falsch, denn wenn wir die absolute Wirklichkeit verlieren, bleiben uns ja gerade nur mehr unsere Werte. Dieser radikale Bruch mit Illusionen ist eine Chance für freie Selbstverwirklichung, zugleich aber auch ein Verlust von Identität, und oftmals Überforderung. Die postmoderne Befindlichkeit weckt so Bedürfnisse nach Sinnstiftung und Halt und führt zur Suche nach Orientierungshilfen, einem Hang zur Irrationalität, der Flucht in einfache Antworten, dem Wunsch nach mächtigen Identifikationsobjekten – etwa einem inneren Gott (manchmal gehen Wünsche dann auch in Erfüllung), der Sehnsucht nach Einheit mit der Natur (aus psychoanalytischer Sicht eine narzißtische Regression). Es hängt sehr von der psychischen Struktur ab, wieviel Ambivalenz man aushält. Daher geht es in der Therapie eigentlich nicht um die richtigen Antworten, sondern um die, die man braucht.

Perspektiven

- Der geeignete therapeutische Mix ergibt sich aus den jeweiligen Bedürfnissen, und diese richten sich

einmal nach dem Gewohnten, andererseits antithetisch nach dem, wie man sein will.

- Psychische Diagnosen sind, so wie somatische Diagnosen, vorübergehende Zustände und keine Persönlichkeitsmerkmale.
- Prognosen des Behandlungserfolges erfordern nicht primär die Diagnose der Störung, sondern eine Diagnose der verfügbaren Ressourcen, des noch gesunden Anteils der Psyche. Vergleichende Wirksamkeitsstudien sollten sich daher nicht allein am Typ der Störung orientieren, sondern an hinsichtlich ihrer Ressourcen vergleichbaren Populationen.
- Die Wirksamkeit der Psychotherapie ist multifaktoriell. Abgesehen vom vorläufigen Charakter aller Wirksamkeitsstudien und ungenügender Berücksichtigung differenzierender Wirkfaktoren, erreichen die verschiedenen Schulen auf unterschiedliche Weise das gleiche Endziel auch deshalb, weil der Mangel eines Erfolgsfaktors durch andere Faktoren kompensierbar ist.
- Hinter den scheinbar objektiven statistischen Ergebnissen von Wirksamkeitsstudien verbergen sich unausgesprochene Werte, Einstellungen und Annahmen, die der empirischen Erhebung zugrunde liegen und von dieser sodann bestätigt werden. Die Kritik an den Wirksamkeitsstudien ist nicht nur ein methodisches, sondern vor allem ein epistemisches Problem.
- Das Entstehen neuer Therapieschulen unterliegt einer gesamtgesellschaftlichen Dialektik und ihr Kontext ist subkultur-spezifisch. Die Wahl der geeigneten Therapiemethode orientiert sich daher meist nicht an einer psychischen Krankheitsdiagnose, sondern hängt von der Lebenswelt, Persönlichkeit und den Einstellungen des Klienten ab. Der wünschenswerte und anzustrebende Methodenpluralismus des einzelnen Therapeuten kann daher den Therapeutenpluralismus nicht ersetzen.
- Es ist jedoch durchaus anzunehmen, daß diese diversifizierte Praxis früher oder später durch ein kohärentes wissenschaftliches System von theoretischen Konstrukten beschreibbar sein wird. Ein solches systematisches Referenzwissen, das nicht mit einer geschlossenen Hypertheorie verwechselt werden darf, dient der allgemeinen Orientierung und erleichtert dem Therapeuten das Formulieren geeigneter Arbeitshypothesen für den Einzelfall in dessen jeweiliger momentanen Situation. ■

Dr. Martin POTSCHKA ist Naturwissenschaftler.

Anmerkungen

1 J. D. Frank, B. Hoehn-Saric, St. Imber, B. Liberman, A. Stone (1978), Effective ingredients of successful psychotherapy, Bunner & Mazel, New York.
2 A. Bandura (1977), Psychological Review 84,191.
3 T. B. Karasu (1986), American Journal of Psychiatry 143, 687.
4 D. E. Orlinsky, K. Grawe, R. Parks (1995), in: A. E. Bergin, S. L. Garfield, Eds., Handbook of psychotherapy and behavior change, Wiley, New York.
5 R. Erskine (1996), Vortrag am 1. Kongreß des World Council for Psychotherapy in Wien.
6 K. Grawe, R. Donati, F. Bernauer (1994), Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession, Hografe, Göttingen 1995.
7 T. Slunecko (1996), in: A. Printz, Ed., Psychotherapie – eine neue Wissenschaft vom Menschen, Springer, Wien-New York, S. 293-321.
8 B. Bozok (1986), Dissertation, Univ. Würzburg.
9 E. Jaeggi (1995), Zu Heilen die zerstossnen Herzen, Die Hauptrichtungen der Psychotherapie und ihre Menschenbilder, Rowohlt, Reinbek.
10 Ch. Schönborn (1994), in: Ch. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, S. 68-102.
11 L. Zinkin (1979), J. Analytic Psychology 24, 227.
12 E. Spector-Person (1992), in: T. Shapiro, R. Emde, Eds., Affect: Psychoanalytic perspective, International University Press, New York.
13 S. H. Foulkes (1964), Therapeutic group analysis, Allen and Unwin, London.
14 E. Hopper (1996), Gruppenanalyse 6, 67.
15 J. Willi (1996), Ökologische Psychotherapie, Hogrefe Verlag, Göttingen-Bern-Toronto-Seattle.
16 R. Assagioli (1988), Psychosynthese und transpersonale Entwicklung, Jungfermann, Paderborn 1992.
17 S. Grof (1975), Topographie des Unbewußten, Klett-Cotta, Stuttgart 1993.
18 L. Trotzki (1924), Literatur und Revolution, Gerhardt, Berlin 1968.
19 J. S. Beck (1995), Cognitive Therapy, The Guilford Press, New York-London.
20 Thomas Schweer (1996), Die Heilsversprecher. Der Kampf der Sekten um die Seelen, Heyne, München, S. 174-176.
21 M. Foucault (1965), Madness and Civilisation, Mentor Books, New York.
22 W. M. Pfeiffer (1971), Transkulturelle Psychiatrie, Georg Thieme Verlag, Stuttgart-New York, 2. neubearb. Aufl. 1994.
23 F. C. Redlich, D. X. Freedman (1966), Theorie und Praxis der Psychiatrie, Suhrkamp, Frankfurt 1976.
24 S. Mentzos (1994), Neurotische Konfliktverarbeitung, Fischer, Frankfurt a.M., S. 265.
25 B. Malinowski (1925), Mutterrechtliche Familie und Ödipuskomplex, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich.
26 T. Lidz, R. W. Lidz (1989), Oedipus in the Stone Age, International Universities Press, Madison, Connecticut.
27 M. H. Bond (1986), The Psychology of the Chinese People, Oxford UP, Hong Kong.
28 W. H. Slote (1992), Journal of the American Academy of Psychoanalysis 20, 435.
29 T. Roszak (1994), Ökopsychologie, Kreuz, Stuttgart.
30 S. Wolinsky (1993), Quantenbewußtsein, Das experimentelle Handbuch der Quantenpsychologie, Lüchow, Freiburg 1994.
31 D. Chopra (1989), , Quantum Healing, Bentam Books, New York-Toronto-London-Sidney-Auckland.
32 S. Freud (1927), Die Zukunft einer Illusion, in: Gesammelte Werke, Band 14, Fischer, Frankfurt 1948, S. 367.
33 C. G. Jung (1932), Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, in: Gesammelte Werke Band 11, Text 7, Walter, Olten 1971/83, S. 355-376.
34 A. Camus (1942), Der Mythos von Sisyphos, Bertelsmann, Gütersloh 1990.
35 P. Feyerabend (1975), Wider den Methodenzwang, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
36 M. Potschka (1997), in: F. G. Wallner, B. Agnese, Hrsg., Von der Einheit des Wissens zur Vielfalt der Wissensformen, Braumüller, Wien, S. 101-131.

Der Surabaya Johnny*

Psychoanalyse mit Brecht

Erika DANNEBERG

Der Anspruch aus Zeiten des Faschismus: nach diesem Krieg, der sich nicht wiederholen durfte, beizutragen zur notwendigen Veränderung der Welt, unerfüllt in den restaurativen Nachkriegsjahren und dann delegiert an einen charismatischen Ehemann – dieser immer noch gültige Anspruch sollte nun, in langen Analysejahren von seinen infantilen Größenphantasien gereinigt und auf ein realitätsgerechtes Maß gebracht, einlösbar werden in einer Arbeit, deren revolutionäre – umwälzende, befreiende – Sprengkraft ich an mir selber erlebt hatte.

Trotz diesem revolutionären Ansatz, der für mich der theoretische und praktische Kern von Psychoanalyse gewesen und bis heute geblieben ist, war ich in meinem ersten Jahrzehnt als Psychoanalytikerin sehr „orthodox": bedacht auf ein sauberes Setting, skeptisch gegenüber psychotherapeutischen „Verwässerungen", freundlich-distanziert im Umgang mit Patientinnen und Patienten, unauffällig in der Öffentlichkeit. Die „graue Wand".

Gegen Ende der sechziger Jahre, als ich mich schon getraute, auch psychoanalytisch orientierte Psychotherapie zu machen, entdeckte ich in der Arbeit mit jungen Patientinnen und Patienten aus dem Umkreis der Studentenbewegung, daß die „graue Wand", trotz allem Bemühen, hinter dieser Projektionsfläche zu verschwinden, schon eine Menge rote Farbtupfen abgekriegt hatte. Anfangs hat mich das beunruhigt. Dann habe ich mich des „Surabaya Johnny" erinnert und der Bedeutung gemeinsamer Sprache in meiner eigenen Analyse. Das hat mir geholfen, den Anteil meiner realen Person am psychoanalytischen Prozeß bewußter wahrzunehmen, sorgfältiger darauf zu achten, meine Zielvorstellungen und Wertungen nicht mit dem Material meiner Patienten zu vermischen und zwischen Phantasie und Realität – auch zwischen Übertragungs/Gegenübertragungs-Gefühlen und realer Beziehung zweier auf einer aufregenden Entdeckungsreise befindlicher Personen genauer zu unterscheiden. Ich glaube, das hat meinen Patientinnen und Patienten im Sinne einer zunehmenden Fähigkeit zur Realitätsprüfung gut getan.

Ich habe dabei auch auf Erfahrungen zurückgreifen können, die ich in der psychoanalytischen Arbeit mit Kindern sammeln konnte, in einer „Kindertherapeutischen Abteilung der Wiener Pychoanalytischen Vereinigung", die eine wenig ältere aber schon erfahrenere Kollegin in den sechziger Jahren initiiert hat. Für das Kind in Analyse sind wir ja immer auch eine reale Bezugsperson. Dem Erwachsenen gegenüber, gut geschützt im Sessel hinter der Couch, unter der Tarnkappe analytischer „Neutralität", gerät das bisweilen in Vergessenheit. Obwohl zu der realen Beziehung, die wir Arbeitsbündnis nennen, so wichtige Grunderfahrungen gehören wie die, daß für gar nicht so wenige Patientinnen und Patienten die Analytikerin oder der Analytiker der einzige und manchmal der erste Mensch ist, der bereit ist, ihnen zuzuhören.

Der zweite Vortrag, der mir als Gerüst für diese autobiographischen Assoziationen dient, steht für eine Periode weltweiter Aufbrüche, deren Ausläufer auch die abgeschirmte Welt psychoanalytischer Vereinigungen erreichten: unsre Behandlungsräume, unsre Ausbildungsinstitute, und selbst die zeremoniellen Abläufe internationaler psychoanalytischer Kongresse. Zwischen dem 61er-Kongreß in Edinburgh und dem 71er in Wien liegt für mich viel mehr als mein erstes Jahrzehnt psychoanalytischer Arbeit: die mir überblickbare Welt, auch die analytische, war in Bewegung geraten.

Symbol dafür ist mir Marie Langers Vortrag am Kongreß in Wien geworden: „Psychoanalyse und/oder soziale Revolution". Da ging es genau um die Fragen, die mich in der Arbeit mit meinen jungen Patientinnen und Patienten beschäftigt haben, die mich etwas angingen in meiner Identität als linke Psychoanalytikerin. Ein Zitat als Beispiel: „Freud und Marx sind Revolutionäre, jeder in seinem spezifischen Fachbereich. Vieles ist ihnen gemeinsam in ihrer Methodologie – der Dialektik – und ihrer Ideologie – Darwin, der Atheismus, das zentrale Interesse am Menschen. Die Systeme, die sie geschaffen haben, sind komplementär. Der Marxismus definiert den Menschen abstrakt, als Exponenten seiner Klasse, in einer bestimmten historischen Situation und einer bestimmten Gesellschaft. Forschungsgegenstand der Psychoanalyse ist der konkrete, von seiner persönlichen Geschichte bestimmte Mensch. Nach Cooper hat die Psychoanalyse das ‚Bindeglied zwischen dem Einzelmenschen und seiner Klasse entdeckt: die spezielle Familie als Vermittlerin zwischen Klasse und Individuum. Die Familie konstituiert sich in dem und durch den allgemeinen historischen Prozeß und wird in der Tiefe und Undurchsichtigkeit jeder individuellen Kindheit als Absolutes erlebt'. Wenn wir uns das Kriterium zu eigen machen, Psychoanalyse und Marxismus als komplementäre, nicht als einander widersprechende Systeme zu betrachten, dann bedeutet das für unsere Wissenschaft keinen Verlust, sondern eine Bereicherung: es hilft uns, unseren Platz und den unserer Patienten in einer in Krisis befindlichen Welt von neuem zu finden. Wir Analytiker fühlen uns verwundbar angesichts der gegenwärtigen Welt, nicht nur durch unsere Klassenzugehörigkeit. Unsere berufliche Praxis, die Beschäftigung mit der inneren Welt, die Abgeschlossenheit im bipersonalen Raum, das alles macht uns wehrlos und leicht dazu bereit, gemeinsam mit unseren Analysanden eine brennend aktuelle Realität

---

* Dieser Beitrag ist ein Ausschnitt aus dem gleichnamigen Aufsatz, der in: Psychoanalyse in Selbstdarstellungen III, herausgegeben von Ludger M. Hermanns, Tübingen 1995, erschienen ist. Die Zwischentitel stammen von der Redaktion.

auf archaische Phantasien und Übertragungsphänomene zu reduzieren. Daran gewöhnt, mit den heikelsten Phantasien gelassen umzugehen, haben wir in den langen Jahren unserer Analyse ein profundes Mißtrauen gegen jederlei Aktionsprojekte gelernt und übertragen es auf unsere Analysanden. E. Rodrigué definiert ‚als unser professionelles Charakteristikum eine wertende Haltung, die *Denken* als grundsätzlich gut einschätzt, während *Handeln* (actuar) in dieser Sicht immer an der Kippe steht, sich in acting out zu verwandeln'. Dabei wissen wir doch, daß Denken und Handeln sich verbinden sollten."[1]

Es ist Teil meiner absonderlichen Situation auf diesem Kongreß, daß ich Marie Langers Vortrag nicht gehört, sondern nur in einer schlechten englischen Übersetzung gelesen habe, daß ich ihr selber damals nicht begegnet bin. War es meine abgeschiedene Position im Pressebüro, war ich zu schüchtern, mich der berühmten Frau zu nähern, deren Buch über Gruppenanalyse mir den ersten Zugang zu dieser in der damaligen Wiener Vereinigung nicht gerade salonfähigen Disziplin unsrer Wissenschaft eröffnet hat? Ich war, nach einigen Jahren außerordentlicher Mitgliedschaft, erst kurz vor dem Kongreß ordentliches Mitglied der WPV geworden, damit galt ich in unsrem sehr traditionsbewußten Verein mit meinen 39 Jahren noch als „junges Mitglied". Und ich konnte ja nicht ahnen, daß die „berühmte Frau", Mitbegründerin und eine zeitlang Präsidentin der Argentinischen Vereinigung, schon im Begriff war, sich zwar nicht von der Psychoanalyse, wohl aber von deren nationalen und internationalen Organisationen zu verabschieden. Ihr Auftritt in Wien war der letzte als Mitglied der IPV/APA. Der Vortrag, dessen Lektüre mich so beeindruckt hat, wurde im »International Journal« „aus Platzgründen" nicht mehr publiziert. Aber trotz meiner damaligen Unwissenheit: der „Statusunterschied" allein reicht mir nicht als Erklärung für die versäumte Begegnung.

Ich habe den Wiener Kongreß insgesamt aus einer schrägen Perspektive erlebt: mitten drin und doch am Rand. Wir waren zu zweit im „Pressebüro": Harald Leupold-Löwenthal, mein Seminar-Bruder in der Ausbildung und zur Kongreßzeit schon als Sekretär im Vorstand der WPV, und ich. Die mediale Aufbereitung des Kongreßgeschehens hat mich gehindert, daran teilzunehmen. Unsre Wiener Gruppe war damals noch ziemlich klein. Wir haben es als Auszeichnung empfunden, daß Wien als Kongreßstadt gewählt wurde – und zugleich als Belastung. Und nicht nur, weil wir so wenige waren. Auch, weil wir ein so zwiespältiges Erbe zu verwalten hatten: einerseits in der legitimen Nachfolge der ersten, der von Freud gegründeten Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, gewissermaßen als „Urmutter" der Psychoanalyse – anderseits als eine kleine, relativ „junge" Gruppe, die ihre Konstituierung nach dem Krieg vor allem dem Bemühen von ein paar politisch integren Kollegen, der aus Vorkriegszeiten stammenden Generation unsrer Lehranalytiker, verdankte. Daß es damals, in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre, nicht ganz problemlos gewesen war, wußte ich, Quereinsteigerin, nur vom Hörensagen. Ich wußte, daß nur zwei Lehranalytiker der „alten" WPV – Aichhorn und Winterstein – nicht emigriert waren, daß sie die Naziherrschaft und den Krieg in Wien überlebt hatten. Alle anderen waren ins Exil getrieben worden, manche inzwischen verstorben, wenige nur als „ausländische Gäste", keine und keiner für immer zurückgekehrt. Das offizielle Österreich hat sich, mit wenigen Ausnahmen, um die Rückkehr der vertriebenen Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker ebensowenig bemüht wie um die anderer, selbst berühmter Verfolgter. Ich weiß nicht, wie groß die Bemühungen der neu erstandenen WPV in dieser Hinsicht gewesen sind – erfolgreich waren sie jedenfalls nicht. Und das demolierte Wien des ersten Nachkriegsjahrzehnts hatte ja auch wirklich keine sehr verlockenden Angebote zu machen.

Aber für die Neukonstituierung der WPV hat das eben bedeutet, daß in den Anfängen nur wenige Lehranalytiker vorhanden waren, hervorgegangen aus den „Untergrund"-Analysen von August Aichhorn in den Nazijahren, und daß es unter diesen Umständen schwierig gewesen sein muß, einen Ausbildungsbetrieb zu installieren, der den Standards der IPV gerecht werden konnte.

Rückkehr ehemaliger Vertriebener

Ich muß aufpassen, daß mir dieser Bericht meiner persönlichen Geschichte als Psychoanalytikerin nicht unter der Hand zu einer kurzgefaßten Geschichte der wiedererstandenen WPV gerät – einer Themaverfehlung, für die ich mich überdies nicht kompetent fühle. Zurück also zum Kongreß und zu meinen persönlichen Erfahrungen.

Ich war Mitglied des Organisationskomitees und sehr stolz darauf. In der Vorbereitungsarbeit wurde mir die vielschichtige politische und emotionale Bedeutung klar, die der Kongreß für die Wiener Vereinigung hatte. Einige der ehemals Vertriebenen, Anna Freud als die Berühmteste unter ihnen, würden zum ersten Mal wieder den Boden des Landes betreten, das ihre Heimat gewesen und dann über Nacht zum Schauplatz von Demütigung und Verfolgung, zum Vorhof der Massenvernichtung geworden war. Der Kongreß sollte Raum für Begegnung und Wiederbegegnung geben, sollte ein „anderes Wien", ein „anderes Österreich" zeigen als jenes des Jahres 1938. Mehr als um Konfliktbearbeitung waren wir bemüht um eine Atmosphäre der Aussöhnung mit einer nicht thematisierten Vergangenheit auf dem neutralen Boden der gemeinsamen Wissenschaft, verbrämt mit nostalgischen Elementen, wie die sommerliche Kulisse unsrer Stadt sie reichlich anbietet. Marie Langers Vortrag war da eine Herausforderung, die mich aufhorchen ließ.

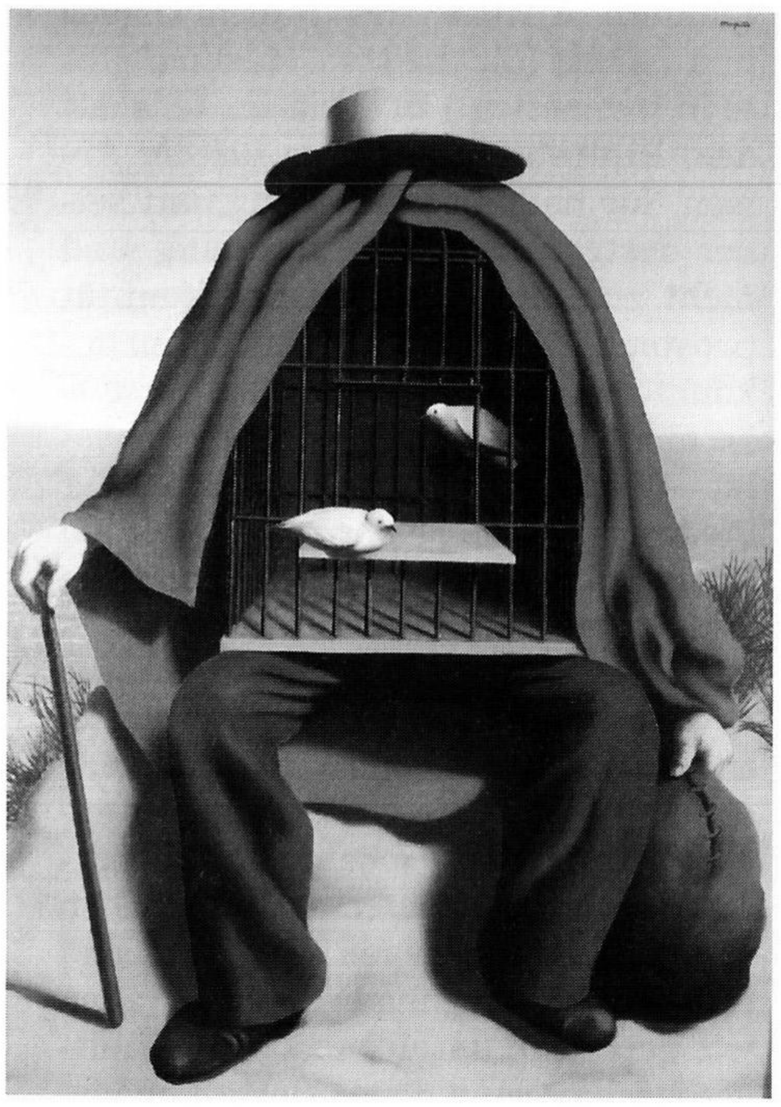
Aufhorchen lassen hatten mich schon vorher die Berichte über den Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Rom, 1969, den unmittelbaren Vorgänger des Wiener Kongresses. Da haben erstmals Ausbildungskandidaten und -kandidatinnen einen Gegenkongreß veranstaltet, um aus ihrer Sicht Fragen des psychoanalytischen Lehrbetriebs ebenso zu diskutieren wie die gesellschaftliche Relevanz der Psychoanalyse. Die Thematik war mir vertraut aus der Arbeit mit meinen jungen Patientinnen und Patienten. Ihre Sprache war mir vertraut. Ihre Kritik und ihre Ansprüche schienen mir gerechtfertigt – ihre politischen Konzepte chaotisch. Es waren die Ausläufer der Studentenbewegung, und sie haben in Rom zur Gründung von Plattformen geführt, die weiter an diesen Themen arbeiten wollten, und in der Folge zu Abspaltungen aus einigen international organisierten Vereinigungen (Plataforma und Documenta in Argentinien, das Psychoanalytische Seminar in Zürich). Wien und den Kongreß hat die Bewegung nur mehr in Ausläufern der Ausläufer erreicht. Die AussöhnungsAtmosphäre in den prunkvollen Räumen der Hofburg war wohl nicht günstig für revolutionäre Aufbrüche. Hat es mir leid getan? Nein, damals nicht. Zu sehr war mir daran gelegen, zum Gelingen des Kon-

gresses beizutragen und damit zum internationalen Ansehen der WPV. Ihr habe ich mich zugehörig gefühlt – ihr war ich auch dankbar. Anders als mein Couch-Bruder, der noch vor Abschluß der Ausbildung in einer Lawine den Tod gefunden hat, habe ich, die Quereinsteigerin, den langen Weg zur Mitgliedschaft nie als bürokratisch und fremdbestimmt erlebt, sondern als eine unverhoffte Chance. Dabei war mir schon klar, wie sehr inzwischen die Verschulung zugenommen hatte, wie wir in Gefahr kamen, in Orthodoxie zu erstarren und die Entwicklungsmöglichkeiten unserer Wissenschaft zu verschütten, indem wir vorgaben, sie zu bewahren. Aber das, habe ich gemeint, ließe sich von innen her verändern, sobald wir, die gerade noch „jungen" Mitglieder, mehr mitzureden hätten im wissenschaftlichen und vor allem im Ausbildungsbetrieb der WPV. (...)

Etwa 10 Jahre später

Es reichte nicht. Das Thema betraf die Geschichte – nicht nur die der „Psychoanalytischen Bewegung" – und rührte damit an die individuelle Geschichte jeder und jedes einzelnen. Die individuellen Geschichten waren verschieden: nur wenige, die „Krieg und Verfolgung" selber erlebt hatten. Von den wirklich „Alten" war keiner in der Gruppe. Von der nächsten Generation: Hedda mit ihrer jüdischen Emigrationsgeschichte; ich, aus einer Nazi-Familie, mit meiner Antifa-Geschichte und usurpierten Jüdischkeit. Und die Jüngeren: Söhne und Töchter aus „unpolitischen" Familien oder von Nazi-Vätern und -Müttern, zunächst überzeugt davon und später verwundert darüber, daß in ihrer eigenen Analyse und in den Analysen ihrer Patienten der Nationalsozialismus nie eine Rolle gespielt hatte; und die Kinder der Überlebenden aus den Vernichtungslagern.

Konnten wir da ein gemeinsames Thema finden, gesehen aus all diesen unterschiedlichen Perspektiven? Schon über die notwendigen Begrenzungen gab es keinen Konsens. Manche waren geneigt, der Programmvorgabe folgend, sich auf den psychoanalytischen Umgang mit der „Wiederkehr von Krieg und Verfolgung in Psychoanalysen" im Material von Patientinnen und Patienten zu beschränken, und so der Konfrontation mit ihrer eigenen Geschichte und der der europäischen Psychoanalyse zu entgehen. Andere wollten sich ausschließlich mit der Verfolgung, Vertreibung und massenhaften Vernichtung der Juden beschäftigen. Für mich war „Antisemitismus", auch noch in der grausigen Extremform der Shoah, nicht das einzige Merkmal von „Nationalsozialismus": Ich wollte auch die versuchte Ausrottung der deutschen und österreichischen Linken nicht vergessen wissen, nicht die Kämpferinnen und Kämpfer des antifaschistischen Widerstands, von denen viele – auch Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker-Opfer des Faschismus geworden waren. „Nationalsozialismus" war – und ist – für mich Teil der immer noch existierenden Faschismus-Gefahr – denkt an Südafrika, denkt an Chile, an Argentinien, an



René Magritte, Der Therapeut, 1937

Uruguay, denkt an die Rechtsentwicklung im Nachbarland und bei uns, an die Unterstützung, die hiesige Rechtsradikale von deklarierten Nazi-Gruppen in den USA erhalten! Ich wollte unser Thema nicht nur als ein Stück „Vergangenheitsbewältigung" verstehen, das ohne Konsequenzen für die Gegenwart bliebe. Damit stieß ich bei den Kolleginnen und Kollegen, die sich mit Naziherrschaft und Judenvernichtung bisher kaum beschäftigt hatten, auf Unverständnis – und bei den Kindern der KZ-Überlebenden auf heftige Ablehnung: meine Vorschläge sollten doch nur vom Thema ablenken, wären nichts als ein weiterer Versuch, sich der jüdischen Katastrophe nicht in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit zu stellen – schließlich ein Ausdruck des „latenten Antisemitismus aller Österreicher". Mein Argument, die einzig glaubwürdige „Wiedergutmachung" des nie wieder Gutzumachenden wäre doch, seine Wiederholung zu verhindern, kam nicht an. Wir konnten uns nicht einigen. Der „Kampf ums Thema" wurde zum eigentlichen Thema. Als ich verstanden hatte, daß wir damit im Gruppenprozeß das Thema „Krieg und Verfolgung" wiederholten, konnte ich auch mit den zahlreichen Spaltungen, den wechselnden Koalitionen und Subgruppenbildungen besser umgehen. In einer Frontstellung, die Hitlers „Rassengesetzen" folgte: „österreichische Antisemiten" versus „Juden", fand ich keinen Platz. Aber die unterschiedlichen Geschichten mußte ich anerkennen.

Die Thematisierung hat es immerhin möglich gemacht, daß Subgruppen oder einzelne ihren eigenen Zugang zum Thema finden konnten. So wurde aus den unterschiedlichen Annäherungen am Ende doch ein Stück Arbeit, das wir in Bamberg gemeinsam präsentieren konnten. Daß wir auch den emotionalen Prozeß der Arbeitsgruppe, der die heterogenen Einzelteile zusammenhielt, in die Präsentation einbezogen haben, hat auf nicht vorhersehbare Weise der Atmosphäre der Bamberger Tagung entsprochen: als gegenläufige Strebung zur versuchten „Wissenschaftlichkeit" in Abwehr gegen das Erleben eigenen Beteiligtseins an einer Vergangenheit, die in uns weiterlebt.

Das war meine letzte und sehr engagierte „Gruppenarbeit" in der WPV. Danach war mir ziemlich klar, daß in unseren wissenschaftlichen Instituten wirklich einiges in Bewegung geraten war – aber auch, daß in der Neuorganisierung meines persönlichen Lebens die WPV-Innenpolitik nicht mehr im Zentrum meiner Aktivitäten stehen würde. ■

Dr. Erika DANNEBERG ist Psychoanalytikerin.

Anmerkung

1 Marie Langer, Psicoanálisis y/o revolución social, in: Juan C. Volnovich und Silvia Werthein (Hrsg.), Marie Langer Mujer, Psicoanálisis, Marxismo; Editorial Contrapunto, Buenos Aires, 1989
(Übersetzung aus dem argentinischen Spanisch: Erika Danneberg.)

Marxistische Religionsphilosophie

Max Josef SUDA

Unter der Thematik „Religion, Religionskritik, Atheismus" sind am Ende des 20. Jahrhunderts mehrere Tendenzen zu diskutieren: Europa ist und bleibt der Kontinent, auf dem traditionelle Frömmigkeit und Säkularismus nebeneinander gedeihen.

In West- und Mitteleuropa läßt dabei die Zugkraft der traditionellen Kirchen und Konfessionen kontinuierlich nach und es entstehen Lücken, in die hin und wieder neue religiöse Bewegungen, alte Sekten, Fundamentalismen, fernöstliche Religionen und esoterische Lehren einströmen, während gleichzeitig ein aufgeklärter, säkularisierter Lebensstil das öffentliche Leben prägt. Osteuropa hat sich nach dem Abtreten des staatlich geförderten Atheismus nicht etwa stracks dem alten Glauben zugewandt, sondern neben einem echten Wiederaufleben des Christentums, christlich verbrämtem Nationalismus und evangelikalen Gruppen wurde ein dem westeuropäischen vergleichbarer Säkularismus, Skeptizismus und Agnostizismus sichtbar. In bezug auf die religiösen Einstellungen hat die Atheismuspropaganda anscheinend dasselbe bewirkt wie die liberalistische Religionspolitik. – Freilich sollte man von Europa nicht auf die Weltgesellschaft schließen: Die Frage „Glauben Sie an Gott?" wird auf dem amerikanischen Kontinent eine weit höhere Rate der Zustimmung finden als in Europa, wobei man selbstverständlich zwischen den Vereinigten Staaten, dem klassischen Lande der Religionsfreiheit, mit seiner leicht überwiegenden (in verschiedensten Denominationen organisierten) protestantischen Bevölkerung, und den traditionell katholischen Ländern Lateinamerikas unterscheiden muß: In den letzteren scheinen evangelikale Missionsbewegungen Hand in Hand mit dem gegenwärtig populären Wirtschaftsliberalismus zu gehen, und aus diesem Grund einen bedeutenden Zulauf zu erhalten. Neue religiöse Bewegungen – Sekten, Fundamentalismen, fernöstliche Religionen und Esoterik – sind aber in den USA neben einem aufgeklärten Säkularismus ebenso präsent wie in Europa. – Von den alten Weltreligionen erlebt heute vor allem der Islam großen Aufschwung. Wollen wir ihn richtig einschätzen, dürfen wir uns nicht mit der verständlichen Ablehnung des islamischen Fundamentalismus zufriedengeben, sondern müssen die Hochmutsbrille des aufgeklärten Europäers absetzen. Die Ausweitung dieser Religion ist teils mit dem Bevölkerungswachstum in den islamischen Ländern Afrikas, des Nahen Ostens und Asiens (die meisten Muslime gibt es in Indonesien!) zu erklären, teils mit dem Eintreten des Islams für die Armen, für nationale Befreiung, mit seiner festgefügten Sozialordnung und nicht zuletzt mit seiner Spiritualität (wovon im Westen der Sufismus am bekanntesten geworden ist). Andererseits ist nicht anzunehmen, daß sich der Islam den religionskritischen Fragen der Moderne auf die Dauer wird entziehen können. – Auf die große Bedeutung von Hinduismus und Buddhismus, die ja auch das Denken des Westens immer wieder herausfordern und im Spektrum der Weltreligionen auch am Ende unseres Jahrhunderts ihren bedeutenden Platz haben, möchte ich wenigstens noch hingewiesen haben. – Neben all den alten und neuen Religionen und religiösen Bewegungen hat sich aber, wie gesagt, in unserer modernen Weltgesellschaft eine distanzierte Lebenshaltung etabliert, nenne man sie nun Säkularismus, Skeptizismus, Atheismus, Agnostizismus oder ähnliches.

Meine Absicht ist es jetzt, zu untersuchen, inwieweit diese Situation auch innerhalb der marxistischen Theorie abgebildet werden kann. Dazu ist es freilich nötig, den Marxismus als eine Theorie anzusehen, die auch Religionsphilosophie einschließt, also nicht bloß als religionskritische Theorie bzw. überhaupt nur als Theorie, die Religionskritik einfach voraussetzt. – Aufs Ganze gesehen wird man freilich urteilen müssen, daß bei vielen marxistischen Theoretikern, wie auch in den Lehrsystemen des „Diamat" und „Histomat", besonders aber in der Praxis des Marxismus und gar im Vulgärmarximus die Beschäftigung mit der Religion zu kurz gekommen ist. Wenn ich daher im folgenden neben der Theorie von Marx die marxistisch motivierten Religionstheorien eines Ernst Bloch und eines Theodor W. Adorno als bedeutende Beiträge zur Religionsphilosophie würdige, so liegt darin selbstverständlich eine Kritik an der religionsfremden Grundströmung des Marxismus.

Karl Marx

Zuerst muß ich bei Karl Marx rückfragen. Würde sein Theorie- und Praxiskonzept jegliche Religionsphilosophie ausschließen, wäre das Unternehmen „marxistische Religionsphilosophie" – wenn schon nicht von vornherein ausgeschlossen, doch immerhin – stark desavouiert. Dies ist aber nicht der Fall. Nehmen wir sein prägnantes Diktum von 1843: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die *Kritik der Religion* ist die Voraussetzung aller Kritik."[1] Was nach Marx für Deutschland galt, wird man wohl ebenso für England und Frankreich gelten lassen, wo ja die Religionskritik schon früher eingesetzt hatte (David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire), nicht aber für andere Länder bzw. Kulturen, denen die Religionskritik noch bevorstünde, sonst aber sehr wörtlich nehmen: Die Religionskritik ist ausgereizt, die ja ein Moment jener wesentlichen modernen Bewegung, nämlich der Aufklärung, war und ist, die eine Revolution der Weltsicht bewirkt hat. Marx steht auf den Schultern der Aufklärer und ihrer Religionskritik, und es ist nicht zu bestreiten, daß auch die deutschen Philosophen, die von der Aufklärung zu Idealismus und Materialismus hinleiteten, explizit und implizit Religionskritik betrieben haben: Von Kant kennen wir den evidentermaßen kritischen Titel seiner Religionsschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), bei Hegel könnte (aber kann in unserem Zusammenhang aus Platzgründen nicht) der implizit kritische Ansatz seiner Religionstheorie gezeigt werden, bei Feuerbach ist die Sachlage aber bereits wieder allgemein bekannt.

Für alle Religionstheorie nach der Aufklärung gilt freilich, daß sie sich auf dem Boden und im Rahmen der

Überlegungen des menschlichen Subjekts ausweisen muß, daß für sie also zutrifft, was Marx innerhalb der schon zitierten Schrift mit den Worten ausdrückt: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."[2] Wir bemerken hier, daß sich Marx auch das zweite Charakteristikum der nachaufklärerischen Philosophie zu eigen macht: ihre Ausrichtung auf die Praxis (indirekte Inanspruchnahme Kants durch Verwendung des Terms „kategorischer Imperativ"!), wobei gleichzeitig das Eigenartige des Marxschen Praxisverständnisses hervortritt: Praxis ist revolutionäre Praxis.

Weder hier noch an einer anderen Stelle seiner Werke sagt Marx, daß es nach der Religionskritik keine Religion oder keine Religionsphilosophie mehr geben wird, er sagt bloß, daß und wann die Religions*kritik* endet. Freilich sind Religion und Religionsphilosophie vor und nach der Religionskritik nicht mehr dieselben. Sie können auch nachher nicht mehr so weitermachen wie vorher, bzw. wenn sie so weitermachen (was ja in verschiedenen religiösen Strömungen geschehen ist und geschieht), unterbieten sie das von der Aufklärung angegebene Diskussionsniveau. Diese religiösen Strömungen (im wesentlichen sind es die Fundamentalismen aller Religionen) werden dann leugnen, daß die Glaubensinhalte erst einmal dem menschlichen Subjekt einleuchten müssen, wenn es sie akzeptieren soll, sie werden leugnen, daß die religiösen Texte der historischen Kritik unterworfen werden können, und sie werden vor allem das Menschenrecht der Religionsfreiheit leugnen. Andererseits ist zu beobachten, daß nicht zuletzt christliche Theologie und Religionsphilosophie in breiter Front auf die Kritik von Aufklärung, moderner Philosophie, inklusive Marxismus, eingegangen sind und moderne religiöse Diskurse entfaltet haben.

Daß für Marx die Religions*philosophie* trotz aller Religionskritik noch nicht ihre Existenzberechtigung verloren hatte, zeigt das von ihm selber angeschlagene Thema des Fetischismus und dessen Kritik in seinen ökonomischen Schriften bis hin zum „Kapital". Den religionswissenschaftlichen Term „Fetisch" könnte Marx durch Hegels Religionsphilosophie kennengelernt haben. Hegel verwendet den Ausdruck „Fetisch", um eine bestimmte Form der „Religion der Zauberei", nämlich die Zauberei mithilfe eines Dings, zu definieren.[3] Man weiß aber auch, daß Marx im Jahre 1842 das Werk „Du culte des dieux fétiches" von Ch. de Brosses (Paris 1760) gelesen hat.[4] Nicht zufällig tauchen daher die Begriffe „Fetisch" und „Fetischismus" 1842 in Marx' Artikeln in der »Rheinischen Zeitung« auf.[5] Später, insbesondere im „Kapital", verwendet er die Ausdrücke „Warenfetisch", „Geldfetisch" und „Kapitalfetisch" zur Desavouierung der von ihm kritisierten Ökonomie:[6] Hinter dem scheinbar rationalen ökonomischen Verhalten verberge sich ein äußerst primitives religiös-magisches Verhalten, das die von ihm selber produzierten Dinge als Idole verehre. (Die Gleichsetzung von Fetisch und Idol kommt, wie zitiert, bereits bei Hegel vor.)

Wie soll man Marx' Fetischismustheorie und -kritik deuten? Sie ist Religionskritik, Religionsphilosophie und Ideologiekritik in einem: Religionskritik, weil sie im Stil der Aufklärung den Menschen die Augen öffnen will, daß sie im ökonomischen Fetischismus ihr Selbstbewußtsein den Gesetzen eines Dings unterstellen, ja überhaupt einem unvernünftigen und unmenschlichen Kult huldigen; Religionsphilosophie, weil Marx eine – wenn auch primitive – Form von Religion diskutiert, die nach seiner Meinung überraschenderweise und zur Unzeit wieder aufgetaucht sei. Er fällt damit auch in keiner Weise aus dem Hegelschen Diskurs über die Religion heraus, da es nach Hegel zwar Stufen und Entwicklungen innerhalb der Religion gibt, die höchste Stufe (nach Hegel die christliche, das heißt „offenbare Religion") aber in aufgehobener Weise die früheren Stufen in sich enthalte. Marx konstatiert somit einen Rückfall des religiösen Bewußtseins auf eine frühere Stufe. Nicht unterschätzen sollte man auch die Einwirkung der Götzenkritik der hebräischen Bibel, die Marx sowohl durch seine jüdische als auch durch seine protestantische Sozialisation geläufig war. Marx ruft zwar nicht – wie die Propheten – auf, zum einen und einzigen Gott zurückzukehren, er geißelt aber den (ökonomischen) Götzendienst und benennt die modernen Götzen. Marx hat nie einen Zweifel daran gelassen, daß er Waren-, Geld- und Kapitalfetischismus als falsche Religionen ansieht. Gerade diese Götzenkritik fand in unserem Jahrhundert bei religiös engagierten Menschen, wie zum Beispiel den lateinamerikanischen Befreiungstheologen großen Wiederhall.[7] Ideologiekritik aber betreibt Marx mit seiner Fetischismustheorie, weil er den Schleier ökonomischer Rationalität von den dahinterliegenden wahren und „Waren"-Interessen reißt.

Marx hat mit seiner Fetischismusthese sein Diktum über das Ende aller Religionskritik keineswegs zurückgenommen. Der Fetischismus ist ja durch Hegels Verweisung auf eine Primitivstufe zur Genüge kritisiert. Marx greift dies nur auf.

Da wir aber am Ende des 20. Jahrhunderts stehen und auch bereits eine über hundertjährige Geschichte der Marxschen Doktrin betrachten können (das Erscheinen des „Manifests der Kommunistischen Partei", London 1848, möge als Eintritt des Marxismus in die Geschichte gelten), müssen wir uns nach dem Erfolg der Marxschen Fetischismuskritik fragen. Ihr zeitweiliger Erfolg ist ins Gegenteil umgeschlagen. Ja nach dem weitgehenden Zusammenbruch aller Sozialismen scheint sich sogar die ganze Welt auf den Kapitalismus eingeschworen zu haben. Im Sinne von Marx müßte man konstatieren, daß gegenwärtig weder Christentum noch Islam noch Buddhismus, sondern der Kapitalismus die wahre Weltreligion darstelle. Dies könnte nach Marx aber nur mit Hohn oder Ironie ausgesprochen werden, da für Marx außer Frage steht, daß eine Waren-, Geld- und Kapitalreligion – ob nun zusammengenommen oder als Einheit betrachtet – eine falsche Religion ist. Es ist eigenartig, daß für den aufgeklärten Religions- und Gesellschaftskritiker Marx nur eine (aber wirksame) negative Religion übrigbleibt. Eine Parallele dazu bildet der Goethesche Faust, der ja den Typ eines modernen Menschen darstellt, dem der Glaube fehlt, obwohl er die Botschaft hört, dem dafür aber der Schatten des nichtgeglaubten Gottes in der Gestalt eines Mephisto so real wird, daß er sich mit ihm verbündet.

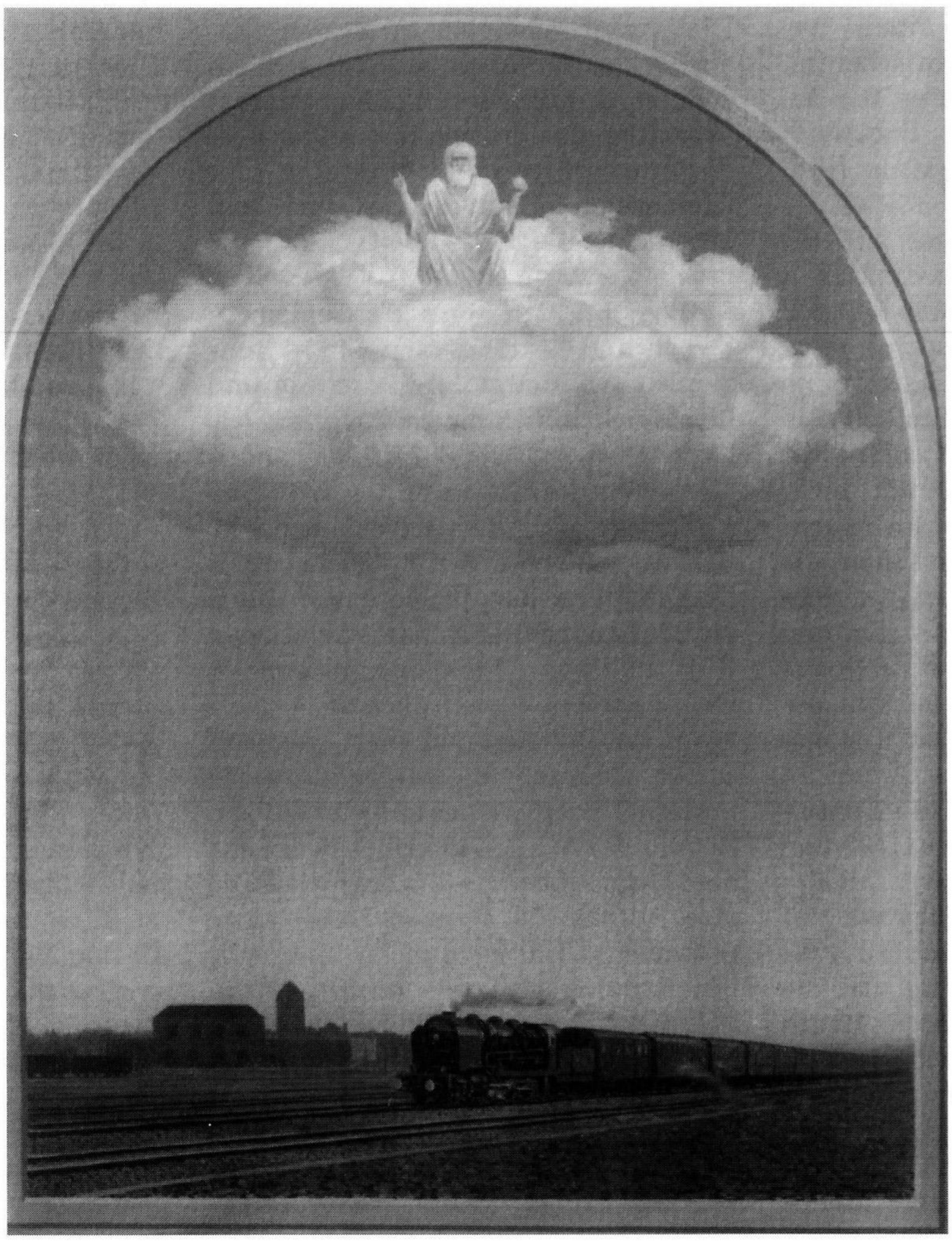
Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Marx in seiner reifen Periode, die er dem Studium und der Kritik der Nationalökonomie widmete und deshalb wenig Zeit für die Philosophie im allgemeinen und für die Religionsphilosophie im besonderen erübrigen konnte, unter Voraussetzung der Religionskritik der Aufklärung (inklusive Feuerbach) Elemente einer eigenartigen – nämlich negativen – Religionsphilosophie vortrug: Er entdeckte eine unter

der ökonomischen Rationalität verborgene Fetischreligion, die er nicht müde wurde, lächerlich zu machen und zu bekämpfen, wobei ihm aber andererseits an einer positiven Religion nichts gelegen war.

Ernst Bloch

Anders als Marx hat Ernst Bloch der Religion umfangreiche Studien gewidmet, ja sein Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“ (geschrieben 1938-1947) ist implizit eine Religionsphilosophie, explizit aber eine marxistische Theorie der Zukunft. Bloch hat mit diesem Werk als erster eine marxistische Religionsphilosophie vorgelegt. Er begibt sich allein schon damit auf das Gebiet des religiösen Diskurses, daß er jene Frage „Was darf ich hoffen?“ zu beantworten unternimmt, die nach Kant bekanntlich die Grundfrage der Religion ist.[8] Religion und Marxismus stehen bei Bloch in eigentümlicher dialektischer Verschränkung beieinander, wobei der Autor schon im Vorwort des „Prinzips Hoffnung“ zu erkennen gibt, daß die marxistische Philosophie die Religion aufhebt, und nicht umgekehrt: „Mythisch, gegen Tod und Schicksal, kulminieren all die Frohbotschaften, welche die Phantasie der *Religion* ausmachen, die völlig illusionären und die mit humanem Kern, letzthin bezogen auf Erlösung vom Übel, auf Freiheit zum ‚Reich‘(...). Alles an den Hoffnungsbildern Nicht-Illusionäre, Real-Mögliche geht zu Marx, arbeitet – wie immer jeweils variiert, situationsgemäß rationiert – in der sozialistischen Weltveränderung.“[9] Freilich werden, wie wir sehen werden, die religiösen Frohbotschaften und Phantasien in Blochs marxistischer Philosophie eine neue Rolle zu spielen bekommen.

Bloch nimmt aber nichts von der aufgeklärten – inklusive der Marxschen – Religionskritik zurück; zum Beweis dafür legt er unter anderem umfangreich die Marxschen Thesen über Feuerbach aus;[10] daneben stehen dann lange Kapitel über die ägyptische, jüdische, christliche, islamische und buddhistische Religion,[11] den Abschluß des Werkes bildet aber wieder das Kapitel „Marx und die Menschlichkeit; Stoff der Hoffnung“.[12] Bloch kann bei aller religionskritischen Haltung deshalb seelenruhig die Religion(en) darstellen und würdigen, weil er auf einer ersten Ebene zwei Methoden nebeneinander anwendet: eine beschreibende (für die Religionen) und eine kritische (für die Gesellschaftsanalyse), wie Elke Kruttschnitt aufgezeigt hat.[13] Auf einer zweiten (synthetischen) Ebene denkt Bloch aber Religion und Atheismus in folgender Weise zusammen: Erst einmal konstatiert er eine historische Veränderung des Glaubens der Glaubenden: Das moderne Bewußtsein habe sich auch in den religiösen Auffassungen der Mitglieder der Kirchen und Religionen ausgewirkt. Nach Bloch „glaubt kein Mensch, auch der frömmste nicht, heute so an Gott, wie vor zweihundert Jahren selbst der Laueste, ja der Zweifler ihn geglaubt hatte.“[14] Bloch sieht den Gottesglauben auf einer historischen Rutschbahn, auf der er seiner Meinung nach letztlich beim Atheismus ankommt bzw. noch ankommen wird. Analog dazu erkennt er jedoch auch im Atheismus nicht den üblichen unversöhnlichen Gegner des religiösen Glaubens. Der Atheismus habe mindestens einen wesentlichen Inhalt der Religion geerbt: „Aber was Feuerbachs eigentliche *Religions*-Kritik angeht, so ist es ohnehin *Jupiter* Optimus Maximus, den der Atheismus wesenhaft aufhob, es ist nicht der Wunschinhalt eines *Optimum Maximum* selbst.“[15] Der höchste Inhalt der Religion bleibt bestehen, wenngleich Gott negiert wird. Mit Bedacht ist hier der Name des höchsten Gottes einer ausgestorbenen Religion, der römischen, gewählt, und vom jüdisch-christlichen Gott abgehoben, da, wie wir noch sehen werden, Bloch mit dem jüdisch-christlichen Gott viel mehr anfangen kann. Was, ahnen wir bereits in der neutrischen Formulierung „Optimum Maximum“ (größtes Bestes) des letzten Satzes, das Wunschinhalt der Menschen sei. Gott wird bei Bloch von einem jenseitigen persönlichen Gott zu einem Neutrum, das elementare noch nicht erfüllte menschliche Wunschinhalte beinhaltet, und als Philosoph vermittelt er Gott mit diesem Wunschinhalt in folgenden Schritten:



René Magritte, Die Nachtigal, 1962

1. Mit dem Christentum behauptet Bloch, daß die Religion bei Jesus von Nazareth grundsätzlich vermenschlicht (anthropologisiert) sei.

2. Diese Anthropologisierung provoziere von sich aus à la longue die Entstehung des Atheismus.

3. Es gehe aber philosophisch nicht um eine Auflösung der Religion und um den endgültigen Triumph des Atheismus, sondern um ein Begreifen des-

sen, was mit Gott, Anthropologisierung und Atheismus im tiefsten gemeint ist:

„Jesus war, als er sich zum Mittler zwischen sich und dem Vater erklärte, selber der Vater geworden, und als er sich zum Weinstock erklärte, mit der Gemeinde als Reben, sprach er – im gottgeräumten Raum einer mystischen Anthropologie."[16] Mit diesen ungewöhnlich gebrauchten Worten packt Bloch seine eigene Religionsphilosophie in einen Satz, der die historische Erscheinung Jesu explizieren soll: Schon Jesus (nicht erst die Aufklärer oder Feuerbach) habe Gott menschlich gedeutet, also anthropologisiert, – daß Bloch diesen Vorgang noch dazu als religionskritisch-atheistische Auflösung des Gottesbegriffes versteht, zeigt das Wort „gottgeräumt": Jesus sprach angeblich in einem von Gott leeren Raum, – daß dies gleichzeitig aber im Sinne einer Weiterentwicklung von Religion zu lesen ist, zeigt das Adjektiv „mystisch", das „Anthropologie" bestimmt.

Wenige Sätze später konfrontiert uns der Autor schließlich mit dem Umschlagen von Religion in Atheismus und umgekehrt, wobei sich auch herausstellt, daß der „gottgeräumte, mystische Raum" eine Utopie (freilich in dem von Bloch weit aufgewerteten Sinne dieses Wortes) ist, nämlich jene Utopie, die als Neutrum an die Stelle des persönlichen Gottes tritt: „Daher ist und bleibt solch utopisches Element irreligiös, indem es schlagend metareligiös ist, das heißt, es gehört gerade zu dem gekommenen und in seinen *Tiefenabmessungen endlich begriffenen Atheismus*; der Begriff des Atheismus aber, nach seinem letzten Positivum, ist das Reich der Freiheit."[17] „Reich der Freiheit" ist bekanntlich ein Hegelscher, von Marx aufgegriffener und gesellschaftlich präzisierter Terminus für das angestrebte Ziel der menschlichen Geschichte. Obwohl bei Bloch ein Neutrum, das Reich der Freiheit, an die Stelle Gottes tritt, was nicht ohne das Wirksamwerden des neuzeitlichen Atheismus geschehen konnte, darf man unseren Philosophen nicht im banalen Sinn als Atheisten verstehen. Wir haben bereits gelesen, daß er seine Utopie, dieses Reich, „metareligiös" verstanden wissen will, somit „jenseits der Religion". Man muß Blochs Denken somit als atheistisch und *meta-atheistisch* zugleich ansehen: Es geht ihm nicht um eine Erneuerung der Atheismuspropaganda, auch nicht um die Rückkehr zu einer bestimmten Religion, sondern um das Begreifen von Religion und Atheismus auf einer tieferen bzw. höheren Ebene.

Innerhalb der Religionsgeschichte interessiert sich Bloch nicht wenig für die Strömung der Mystik, die ja ein religionsübergreifendes Phänomen darstellt, vor allem aber immer wieder Gedanken hervorbringt, die an den Atheismus gemahnen: „Der Gott der Mystik war der *Gott dieses Nunc aeternum* [ewigen Jetzt] (...) So daß auch die Gegensätze Gott und Nicht-Gott sich aufheben (...). Gott stirbt, indem er im Nunc aeternum geboren ist; für Eckart ist Gott daher das lautere Nichts, nämlich das prädikatslos gewordene Alles."[18] Der Diskurs, in dem Gott prädikatslos wird, in dem man von ihm also nichts sagen kann, heißt in der Tradition „negative Theologie". Auf sie stießen die Mystiker, und auf sie stoßen Religionsphilosophen und alle nachdenkenden Leute stets von neuem, wenn sie sich klarmachen, daß Gott schlechthin jedes menschliche Begreifen übersteigt. An diesem Punkt endet freilich schon der Diskurs der negativen Theologie, einerseits, weil sie ihn sich selber zum Endpunkt gesetzt hat, andererseits, weil mit der Aussage, nichts aussagen zu können, eben doch eine Aussage gemacht wurde. – Ab da wendet sich die christliche Theologie der Offenbarung, der Trinitätslehre, kurz: dem geschichtlich formulierten Gottesbegriff zu, Bloch jedoch der Utopie, den Kategorien Hoffnung, „Novum" und dem Reich der Freiheit.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß Ernst Bloch eine kritische und neuartige Religionsphilosophie vorlegt, die den Gegensatz von Religion und Atheismus überwinden will, indem sie den Atheismus als eine der Religion, insbesondere dem Christentum, innewohnende Tendenz deutet,[19] wobei Bloch einen der Religion und dem Marxismus gemeinsamen Begriff eines Absolutums konzipiert: das utopisch-endzeitliche „Reich", das jüdisch-christlich als Reich Gottes, säkular aber als Reich der Freiheit aufgefaßt werden kann.

Theodor W. Adorno

Adorno ist ein Vertreter der neomarxistischen „Frankfurter Schule", an deren Erarbeitung einer kritischen Theorie der Gesellschaft er maßgeblich mitgewirkt hat. Er war also Soziologe und Sozialphilosoph. Religion und Religionsphilosophie spielen bei Adorno längst nicht die große Rolle wie bei Bloch, gleichwohl aber eine etwas größere als bei Marx. Im folgenden werde ich mich vorwiegend an das wichtigste philosophische Werk Adornos, „Negative Dialektik" (entstanden 1959-1966), halten.[20] Die Auseinandersetzung mit diesem Buch ist nicht leicht. Der Autor bringt unter Voraussetzung der Kenntnis der Philosophien von Kant, Hegel, Marx und Heidegger seine eigene Lebens- und Denkerfahrung in sprachlich subtiler Weise zu Papier.

Adorno stellt in dem genannten Buch eine eigene dialektische Denkmethode vor, die „negative Dialektik". Zusammengerafft zitiert: „So wenig Dialektik auf Natur als universales Erklärungsprinzip auszudehnen ist, so wenig doch sind zweierlei Wahrheiten nebeneinander aufzurichten, die dialektische innergesellschaftlich und eine gegen sie indifferente (...). Nichts führt aus dem dialektischen Immanenzzusammenhang hinaus als er selber. Dialektik besinnt sich kritisch auf ihn, reflektiert seine eigene Bewegung (...). Solche Dialektik ist negativ."[21] Anders formuliert: „Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken."[22] Adornos Verharren im Widerspruch verweigert sich einer Synthese und daher auch einem möglichen positiven Ergebnis des dialektischen Denkprozesses durch Zusammenschluß der Widersprechenden in ihrer Identität. Die negative Dialektik nimmt vielmehr eine „Wendung zum Nichtidentischen"[23]. Das Nichtidentische ist alles, was sich nicht unter die Einheit der Begriffe des Bewußtseins zwingen läßt, das andere, Fremde, Übersehene, Kleine.

Obzwar Adornos Gesprächspartner (und philosophischer Hauptgegner) in der Diskussion über die Dialektik Hegel heißt, ist Marx ebenso mitgemeint. Das dialektisch-revolutionäre Ziel einer „Expropriation der Expropriateure" kann Adorno nicht bejahen. Man kann sich an dieser Stelle mit Recht fragen, ob Adornos Philosophie noch eine marxistische genannt werden könne. Aber immerhin schwenkt er in seiner Herausarbeitung des Nichtidentischen an zwei Punkten auf die Marxsche Theorie ein: auf seinen Antisubjektivismus und Materialismus: „Durchgeführte Kritik an der Identität tastet nach der Präponderanz des Objekts. Identitätsdenken ist, auch wenn es das bestreitet, subjektivistisch."[24] Und: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch."[25]

Seltsamerweise streift nun Adorno gerade durch seine Option für den Materialismus die Theologie: „Mit der Theologie kommt er [der Materialismus, M.J.S.] dort überein, wo er am materialistischesten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches (...).“[26] Freilich: Die Möglichkeitsform „wäre“ ist zu beachten. Der Philosoph trägt hier keine Lehre von der Auferstehung vor. Er versteht „Auferstehung“ weder mythisch noch entmythologisierend, sondern als Begriff der den Materialismus bestimmenden Grenze: „Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.“[27] Der Grenzbegriff einer Auferstehung *des Fleisches* findet somit im materialistischen Denken Verständnis. Paradoxerweise bekennen die christlichen Kirchen in schöner ökumenischer Übereinstimmung an der entsprechenden Stelle des apostolischen Glaubensbekenntnisses schon seit Jahren mit leicht aufgeklärtem Zungenschlag die „Auferstehung der Toten“ anstatt der „Auferstehung des Fleisches“. Hingegen Adorno: „Die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seelen mit der Auferstehung des Fleisches zusammendachte, war metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik.“[28]

Interessant ist auch, daß Adorno das theologische Bilderverbot, das im Judentum, Islam und christlicherseits im Calvinismus gilt, für den Materialismus in Anspruch nehmen will. Dies hängt mit Adornos Ablehnung der materialistischen Abbildtheorie, betreffend die Entstehung von Erkenntnis, zusammen: „Bewußtsein, das zwischen sich und das, was es denkt, ein Drittes, Bilder schöbe, reproduzierte unvermerkt den Idealismus (...) nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot.“[29]

Zweifellos berührt Adorno mit den genannten Begriffen, die er überdies neuartig und eigenwillig einsetzt, nur punktuell die Religion. Er will selber keine Religionsphilosophie entfalten. Rekonstruiert bzw. konstruiert man eine Religionsphilosophie Adornos, was in letzter Zeit versucht worden ist.[30] wird – nicht unerwartet – eine gewisse Nähe zu Bloch erkennbar, etwa wenn Adorno schreibt: „Wer an Gott glaubt, kann deshalb nicht an ihn glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.“[31] Hier betreibt Adorno jene dialektische Umkehrung des Atheismus, der wir bei Bloch begegnet sind.[32] Jedoch mag er, anders als Bloch, nicht auf das Prinzip Hoffnung setzen, denn: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.“[33] Dies ist als nocheinmal verschärfte Äußerung negativer Theologie zu lesen: Auch das Deckwort „Hoffnung“ für Gott ist zurückzuweisen, da sein Inhalt das in ihm Gedachte unendlich übersteigt.

Ergebnis: Marxistische Religionsphilosophie kann, da sie von positiv-religiösen Rücksichten und dogmatischen Bindungen frei ist, und sofern sie nicht ihrerseits wieder einem Dogmatismus verfällt, Möglichkeiten, Grenzen und Abgründe der Religion ausleuchten, an die sich die Religion nur selten (höchstens in ihren Mystikern) heranwagt: Marx wird auf eine bis dahin unerkannte nahezu allmächtige Gegenreligion, den Waren-, Geld- und Kapitalfetischismus aufmerksam; Bloch spürt in den Falten der christlichen Anthropologie dem Atheismus und im Atheismus der Hoffnung auf das Absolute nach; Adorno wiederum rettet einige wenige religiöse Vorstellungen bzw. Begriffe in ihrer Möglichkeitsform in den Materialismus hinein, da ihnen weder dogmatische Propagierung noch Bestreitung gerecht würden, er betreibt eine Religionsphilosophie „im Pianissimo“. ■

Dr. Max Josef SUDA ist Universitätsdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Anmerkungen

1 K. Marx: Frühe Schriften, Bd. 1, ed. H.-J. Lieber/ P. Furth, 2. unver. Aufl., Darmstadt 1971, S. 488 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung).
2 Ebd., S. 497.
3 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2, ed. W. Jaeschke, Hamburg 1985, S. 195: „Fetisch ist etwas überhaupt – ein Schnitzwerk, Holz, Tier, Fluß, Baum usf., eine Heuschrecke, die sie einsperren, und so gibt es Fetische für ganze Völker, Landesfetische und solche für irgendein Individuum. Fetisch und Idol ist dasselbe.“ (Vorlesung von 1824).
4 Siehe F. J. Raddatz: Karl Marx, Hamburg 1975, S. 52.
5 K. Marx: Frühe Schriften, Bd. 1 (siehe Anm. 1), S. 128, 179f., 256f.
6 Marx-Engels-Werke: Bd. 23 (= Karl Marx: Das Kapital), S. 85-98, 108, 147.
7 Als ein Beispiel für mehrere: F. J. Hinkelammert: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Münster 1985.
8 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 833ff.; I. Kant: Werke, (= ed. W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt (1956), 1983, S. 677ff.).
9 E. Bloch: Gesamtausgabe, Bd. 5 („Das Prinzip Hoffnung“), Frankfurt 1959 (und mehrere Neuauflagen), S. 16.
10 Ebd., S. 288-334.
11 Es handelt sich um die Kapitel 52-54, ebd., S. 1297-1602.
12 Ebd., S. 1602-1628.
13 E. Kruttschnitt: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches“, Mainz 1993, S. 333: „(...) daß Bloch eine subtile Äquivokation im Religionsbegriff vornimmt und Religion zum einen *phänomenologischdeskriptiv*, zum andern *kritisch-normativ* bestimmt.“
14 Bloch (siehe Anm. 9), a.a.O., S. 1525.
15 Ebd., S. 1527.
16 Ebd.
17 Ebd., S. 1528.
18 Ebd., S. 1537.
19 Siehe auch E. Bloch: Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968 (= E. Bloch: Gesamtausgabe, Bd. 14)
20 Th. W. Adorno: Ges. Schriften, Bd. 6, Frankfurt 1973, S. 354-400.
21 Ebd., S. 145.
22 Ebd., S. 148.
23 Ebd., S. 157.
24 Ebd., S. 184.
25 Ebd., S. 193.
26 Ebd., S. 207.
27 Ebd.
28 Ebd., S. 393.
29 Ebd., S. 206f.
30 W. Brändle: Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos, Göttingen 1984. – Chr. Henning: Der Faden der Ariadne. Eine theologische Studie zu Adorno, Frankfurt a.M. 1993. – H. de Vries: Theologie im Pianissimo und zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas', Kampen 1989.
31 Adorno (siehe Anm. 20), S. 394.
32 Hier kann man von „inverser Theologie“ sprechen (Brändle wie Anm. 30 S. 105ff.).
33 Adorno (siehe Anm. 20), S. 394.

Innen und aussen

Zur Zeit ist es eine Art Volkssport geworden, über das sogenannte Binnen-I Geistvolles abzusondern. Im Allgemeinen wird dabei besonderes Augenmerk auf das Schriftbild, aber auch auf tradierte Verständnisformen wie den Volksmund oder das grammatikalische Geschlecht gelegt. Unter Berufung auf diese Instanzen nehmen dann die Ergüsse humoristische Form (komisch im Sinne von seltsam ebenso wie „bruhahah") an, und ob Stadler oder Tramontana spricht, ist dann nur noch eine Frage des intellektuellen Niveaus, nicht mehr der Intelligenz. Es wäre aber trotzdem interessant, in dieser Debatte – so weit sie als solche überhaupt noch erkennbar ist, d. h. mit einem Minimum inhaltlicher Redlichkeit geführt wird – die Argumente zu suchen und nicht die Polemik.

Was die Argumente betrifft, können sie in zweierlei Bezugsrahmen verortet werden: einem sozialen und einem sprachwissenschaftlichen. Sprachwissenschaftlich ist die Sache ebenso klar wie unspektakulär. Das Schriftbild ist zwar von der gesprochenen, d. h. der gelesenen und ausgesprochenen Sprache nicht zu trennen, hat aber für sich immer noch eine gewisse Prägnanz in Anspruch genommen. Da wären etwa als Formen dieser Prägnanz zu erwähnen vollständige Sätze ebenso wie Abkürzungen. Der vollständige Satz, bestehend aus Subjekt, Prädikat, Objekt, etwaigen Adverbialkonstruktionen und ähnlichem, ist strikt an die geschriebene Sprache gebunden. Was schriftlich auf Grund falscher Konstruktion unverständlich erscheinen mag, ist im Zusammenhang einer freien Rede klar und über jeden Zweifel erhaben. Der verkürzte, unvollständige, grammatikalisch falsche Satz erscheint daher folgerichtig als Stilmittel, um im Text (Text ist Geschriebenes; „Ich kann meinen Text nicht" bedeutet etwas anderes als „Ich kann meine Rolle nicht") die Intimität der gesprochenen Sprache, der direkten körperlichen Begegnung, der Plauderei zu evozieren, oder um das sprachliche Unvermögen journalistischer Äußerung durch Anlehnung an die Alltagssprache zu kaschieren. Von Ausnahmen solcher Art aber abgesehen erheischt der geschriebene Text ein Höchstmaß an Eindeutigkeit und Korrektheit – Geschriebenes soll getrost nach Hause getragen werden können.

Ähnlich verhält es sich mit den Abkürzungen. Die sprachliche Prägnanz, die durch die Abbrevation erreicht werden kann, ist in der freien Rede unbrauchbar (wie der vollständige Satz in seiner Gänze oft unnötig). Nehmen wir ein naheliegendes Beispiel, nämlich diesen Text. Zweimal kam „d. h." vor, und jedesmal wurde ohne langes Aufhalten „das heißt" gelesen. Ebenso wurde die zitierte freie Rede („Ich kann meinen Text nicht") hingenommen, ohne zu monieren, dass der Satz unvollständig sei. Schriftbild und sprachliche Gestalt sind also zwei verschiedene Phänomene, die einander nicht deckungsgleich sind, in der Übertragung vom einen zum anderen aber ihre semantische Übereinkunft durch die Kompetenz der Lesenden erhalten. Das Binnen-I wäre hier unter dem Prätext sprachlicher Präzision den Abkürzungen zuzurechnen; wer AutorInnen liest, macht sich mit Literatur und ähnlichem vertraut; wer „AutorInnen" liest, liest laut vor: „Autoren und Autorinnen".

Die Frage nach der Zulässigkeit solcher Abkürzungen ist einfach zu beantworten: es spricht nichts dagegen, sie zu verwenden. Historische und rezente praktische Beispiele gibt es genug. Ein altfranzösisches cheval hatte als Mehrzahl chevals. Das -ls- wurde abgekürzt als -x- geschrieben – chevax. Späterer Lesart aber war die Aussprache schewoo, bezogen auf die Schreibung chevax, unverständlich; so trat in der Schrift zwischen a und x das u, um die von der Aussprache her unverständliche Schrift zu korrigieren; chevax hätte ja – ohne Verständnis der Sprech- und Schreibentwicklung – schewaa ausgesprochen werden müssen. Die schriftliche Abkürzung ist also daran gebunden, dass die Lesenden eine bestimmte, korrekte Aussprache der Abkürzung kennen und verinnerlicht haben. Ähnliches könnte vom Binnen-I und vom Umgang der Lesenden damit erwartet werden. Ein anderes Beispiel wäre die Entwicklung der Großschreibung in der deutschen Sprache. Zunächst wurden nur heilige Begriffe mit Majuskeln gekennzeichnet. Als diese Schreibart überhand nahm und vom Heiligen über das Kaiserliche bis hin zum Materiell-Substantiellen sich ausdehnte, konnten in barocken Texten zwei Majuskeln zur wieder notwendig gewordenen Hervorhebung des Göttlichen gegenüber dem Profanen gefunden werden: nun hieß es im Text „GOtt", ohne dass dies die Aussprache oder das Verständnis des Textes beeinflusst hätte. Bloß ein gesellschaftlich anerkanntes und gültiges Zeichen wurde gesetzt, ein Zeichen, in dem der soziale Respekt und Kontakt zur Gottheit seinen Niederschlag gefunden hatte.

Ganz klar wird anhand dieser Beispiele, dass das Verhältnis zwischen Schriftbild und gelesener, vorgetragener, gesprochener Sprache fließend ist und nicht durch formalistisches Beharrungsvermögen definiert werden kann. Vielmehr zeigt sich, dass Geschriebenes nicht eins zu eins in Gesprochenes umsetzbar ist, es gelten denn anerkannte codes, die diese Umsetzung regeln. Problematisch wird es dann dort, wo es um die Akzeptanz schriftlicher Neuerungen geht. Dies ist nämlich keine Frage der Sprachwissenschaft, sondern eine Frage der gesellschaftlichen Annahme der sozialen Veränderungen, die in sprachlichen Veränderungen sich ausdrücken werden. Wo allerdings an Alltägliches gerührt wird, wo Gewohntes aufgegeben werden soll, wo Denk- und Handlungsmuster plötzlich nicht mehr gültig sein sollen, wird die soziale Zumutung auf dem Feld der Sprache bekämpft. Eine quasi übergeordnete Instanz wird angerufen, um kraft ihrer unterstellten Unwandelbarkeit Zeugnis abzulegen. Die Unwandelbarkeit der Sprache, in diesem Fall des Schriftbilds, wird mit Argumenten behauptet, etwa ästhetischen, die zu den sozialen Wandlungen in keiner inhaltlichen Beziehung stehen. So werden die Forderungen, ein Überdenken der Beziehungen zwischen den sozialen Geschlechtern anhand der eigenen, persönlichen schriftlichen Äußerung zu dokumentieren, mit Verweisen auf sprachliche, grammatikalische, ästhetische Traditionen abgeschmettert, ja noch wird behauptet, ein Eingehen auf diese Forderungen führe zu erhöhter Unverständlichkeit. Mangelnder sozialer Gestaltungswille wird von der eigenen Person abgetrennt, statt dessen durch einen sprachlichen Sachzwang rechtfertigt. So wird paradoxerweise ein Medium, das zeit seiner Existenz die gesellschaftliche Veränderung befördert hat, in die Pflicht genommen, genau diese Veränderung hintan zu halten.

Gerold Wallner

Getürkt?*

Chrilly DONNINGER

Vor und nach dem Match Kasparov versus Deep Blue wurde ich von einigen aufgescheuchten Schmiranskis (alter österreichischer Ausdruck für Journalist, so gab es in den dreißiger Jahren ein sogenanntes „Schmiranski-Team", eine nach den Wünschen der Sportjournalisten zusammengestellte Fußball-Nationalmannschaft) um meine Meinung zu diesem Match befragt. Nachher wollten die Schreiberlinge vor allem wissen, ob die Sache getürkt gewesen sei. Wahrscheinlich war es den wenigsten bewußt, aber der Ausdruck „getürkt" stammt von dem 1769 Jahren gebauten „schachspielenden Türken". Auch damals wurde die Frage, ob der Türke getürkt sei, mit großer Leidenschaft diskutiert.

Das Zauberwort des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist Information. Ende des 18. Jahrhundert versprach man sich durch die Mechanik die Lösung aller Probleme. So wollte der berühmte Mathematiker Laplace aus der momentanen Lage und Geschwindigkeit aller Teilchen im Universum den Fortgang der Welt (Liebeskummer und Weltschmerz inbegriffen) bis in alle Ewigkeit berechnen. Die Mystik der Welt und des lieben Gottes wird in den Differentialgleichungen des Laplaceschen Dämons aufgelöst. Das moderne Pendant zu Laplace ist der „Künstliche Intelligenzler" Marvin Minsky. Er möchte sich quasi als Coprozessor einen Chip ins Hirn pflanzen lassen. In der Endausbaustufe wäre der menschliche Leib dann wohl nur mehr ein etwas überdimensionierter Kühlkörper für den Minsky-Chip.

Beide Zeitalter waren und sind in Wirklichkeit Übergangszeitalter. Die Dampfmaschine und die Mechanisierung der Produktion steckten zu den Zeiten des Türken noch in den Kinderschuhen. Ähnliches gilt heute für die sogenannte Informationstechnologie. Am Vorabend einer technologischen Revolution realisiert sich diese in der Regel als Spielzeug.

1769 gab der Franzose Pelletier eine Demonstration seiner Magnetismus-Experimente am Hof Maria Theresias. In Anschluß an eines der Experimente entspann sich zwischen Maria Theresia und dem Hofsekretär Baron Wolfgang von Kempelen ein Gespräch, von dem eine Chronik aus 1784 berichtet, daß „die Monarchinn ihr Wohlgefallen äußerte, mit dem Beysatz, daß die schönsten Erfindungen Ausländer zu Urhebern hätten". Der technisch begabte und aufstiegsbewußte Kempelen faßte den „Beysatz" richtiger Weise als Befehl auf und „versicherte die Monarchinn, daß er sich getraue eine Maschine zu verfertigen, die alles das, was allerhöchst dieselbe eben anzusehen gewürdiget haben, weit übertreffen sollte".

Kempelen begab sich darauf von Wien in seine Werkstatt nach Preßburg und der Schachautomat, den er der Kaiserin sechs Monate später vorstellte, stellte tatsächlich alles bisher gezeigte mechanische Spielzeug in den Schatten. Die Maschine Kempelens hatte vom Verstand Besitz ergriffen, und eine Puppe das schwerste aller Spiele, das Schach, erlernt. Das Wiener Publikum begegnete dem Automaten mit einer Mischung aus Schock und Lust. Die lebensgroße Puppe in türkischer Tracht saß an der Rückwand eines Holzkastens. Die Vorderseite, auf der ein Schachbrett mit Metallfiguren stand, wies drei Türen auf, darunter eine Schublade (siehe Abbildung). Vor der Vorstellung öffnete Kempelen die beiden Abteilungen, um das Innere des Kastens vorzuzeigen. Die Zuseher erblickten ein Gewirr aus Walzen, Hebeln und Zahnrädern. Mit einer Kerze durchleuchtete Kempelen den Automat Abteil für Abteil, und noch vor Beginn der Partie wies Kempelen sein Publikum darauf hin, daß es sich bei der Vorführung um eine Täuschung handelte! Diese Offenheit steigerte das Interesse noch mehr. Danach bat Kempelen einen Freiwilligen aus dem Publikum an das Schachbrett. Der Türke zog rasch, scheinbar ohne zu überlegen. Bei jedem Zug war ein Rasseln und das Ächzen von Zahnrädern zu hören. „Schach" kündigte der Türke durch dreifaches Nicken an. Nach dem „Matt" verfiel er wieder in eine starre Ruheposition.

Nach der Vorstellung war die Kritik sich einig: Man hatte eine technische Sensation gesehen. Wohl runzelten Skeptiker von Anbeginn die Stirn, aber für einen kurzen historischen Augenblick schien vieles, sogar die denkende Maschine, möglich zu sein. Nach der erfolgreichen Premiere des Türken hatte Kempelen eine Serie von Vorführungen in der Wiener Gesellschaft. Die Vorstellungen waren bestbesucht, es erschienen Artikel, Briefe, Kundmachungen und Flugschriften über das Geheimnis der schachspielenden Maschine in ganz Europa. Dem Rätseln und Staunen über die Technik des denkenden Automaten folgte in aller Regel eine Huldigungsadresse an seinen Schöpfer. Kempelen galt als „neuer Prometheus", als Genie der Mechanik, als fortschrittlicher Aufklärer.

Für Kempelen dürfte die plötzliche Popularität des Türken ein Alptraum gewesen sein. Er hatte die Maschine zum einmaligen Gaudium der Kaiserin konstruiert. Er wollte ihre Gunst und Mittel für seine Forschungen und Experimente erlangen. Er war kein Gaukler, sondern ein ernsthafter Wissenschaftler/Ingenieur und Beamter.

Je bekannter der Türke wurde, desto entschlossener wurden Erklärungen für das mechanische Wunder eingefordert. Die Gefahr, daß der Trick durch einen falschen Handgriff während der Vorstellung oder durch Indiskretion aufflog, war groß. Obwohl Kempelen bei jeder Vorstellung betonte, daß es sich um eine Täuschung handle, war es zu spät, die Täuschung zu erklären und so alle „sorgfältigsten Beobachter" und die Wundergläubigen des mechanischen Zeitalters als Dummköpfe bloßzustellen. Schließlich erklärte Kempelen, daß die Maschine irreparabel beschädigt sei.

Die Karriere des Türken war damit für zehn Jahre unterbrochen, doch im Dezember 1781 traf der Sohn Katharinas II., Großfürst Paul, für einen mehrwöchigen Besuch am Wiener Hof

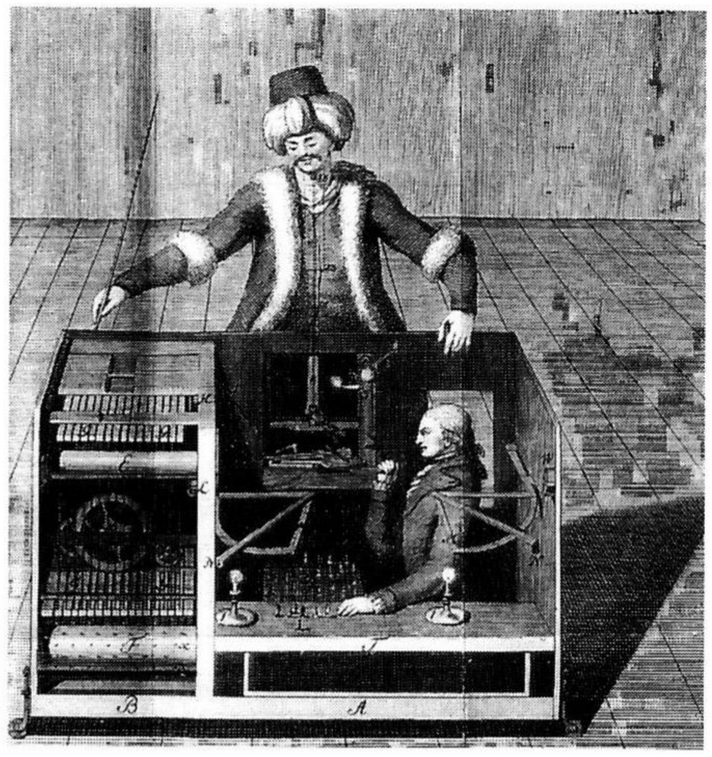
---

* Die Darstellung der Geschichte des Türken stützt sich weitgehend auf Ernst Strouhal: „acht x acht", Zur Kunst des Schachspieles, Wien 1996, (es wurde zum schönsten österreichischen Buch des Jahres 1996 gewählt), weiters auf vom Autor zur Verfügung gestellte Unterlagen und auf Gespräche mit ihm.

ein. Die Kunde vom Türken war auch an den Zarenhof vorgedrungen. Großfürst Paul erkundigte sich daher bei Kempelen, ob er den Automaten nicht wieder in Gang setzen könne. Kempelens Ansehen war inzwischen beim Nachfolger Maria Theresias, Josef II., gesunken. Dieser weigerte sich, ihm eine Pension zu zahlen. Außerdem hatten Kempelens umfangreiche und auch relativ erfolgreiche Experimente mit seiner Lieblingsidee, der Sprechmaschine, sein Privatvermögen aufgebraucht. So wurde der Türke zur Belustigung der erlauchten Gäste wieder in Gang gesetzt. Er funktionierte tadellos. Der begeisterte Großfürst regte an, den Automaten auch in anderen Städten zu zeigen. Ein Vorschlag, der Kempelen auf Grund seiner finanziellen Lage sicherlich gelegen kam. Es folgte eine zweijährige Tournee quer durch Europa. Im Pariser Cafe de la Regence verlor der Türke gegen Philidor, was aber seiner Popularität keinen Abbruch tat. Schließlich war Philidor seinen Zeitgenossen um wesentlich mehr Elopunkte voraus als Kasparov. Philidor hat mit Sicherheit nicht um Gottes Lohn gespielt, die genaue Summe seines Preis- bzw. Startgeldes ist aber meines Wissens nicht bekannt.

Nach Kempelens Tod im Jahr 1804 verkauften seine Erben den Türken an den Mechaniker Nepomuk Maelzel. Der Höhepunkt in der Karriere des Maelzelschen Türken war der 9. Oktober 1809. Maelzel präsentierte den Türken in Schönbrunn dem begeisterten Schachamateur Napoleon. Maelzel bewies Mut und stattete den Türken mit Spitzensoftware aus. Im Inneren des Automaten saß mit Johann Allgaier einer der stärksten Spieler und Theoretiker seiner Zeit. Napoleon war von der Spielstärke des Türken beeindruckt und spendierte Maelzel die stolze Summe von 125 Louisdor. An Johann Allgaier ist dieses kaiserliche Geschenk vorbeigegangen. Er erhielt von Maelzel nur das vorher vereinbarte bescheidene Fixum.

Maelzel tourte in den folgenden Jahren durch ganz Europa. Als ihm da der Boden zu heiß wurde, überquerte er 1825 den Atlantik in Richtung Amerika. Auch in der Neuen Welt erregte der Türke Aufsehen. Gegen Ende seiner Karriere gelangte er von den Schlagzeilen der Sensationspresse in den Literaturolymp. Edgar Allan Poe hatte sich auf die Fährte des Türken gesetzt und veröffentlichte 1836 die Schrift „Maelzel's Chess Player". Neben vielen scharfsinnigen Beobachtungen über die Mechanik und die zu Beginn notwendigen Umgruppierungen des Spielers beim Öffnen der verschiedenen Abteile enthält diese Schrift aber auch einen für das mechanische Weltbild typischen Fehlschluß. Laut Poe könne der Türke schon deswegen keine Maschine sein, weil er ab und zu verliere.



Im selben Jahr brach auch Jacques-Francois Mouret, ein ehemaliger Spieler im Türken, sein Schweigen. Maelzel wurde daher auch in Amerika der Boden zu heiß. Er schiffte sich 1937 nach Havanna ein. Dort liefen die Uhren noch etwas langsamer. Der Türke stieß auf lebhaftes Interesse. Allerdings wurde die auch während der Amerika-Tournee verwendete Software des Türken, der Profispieler Schlumberger, von einem Virus befallen. Er starb im April 1838 an Malaria. Maelzel schiffte sich im Juli von Havanna nach Philadelphia ein. Auf der Überfahrt hat er sich zu Tode getrunken.

Über einige Zwischenstationen gelangte der Türke aus dem Nachlaß Maelzels in ein Depot von Paele's Museum in Philadelphia. Seine Zeit war abgelaufen. Die Mechanisierung der Welt war zu Mitte des 19. Jahrhunderts keine Utopie, kein Spielzeug, sondern ziemlich unromantische Realität. In diesem Museum ist der Türke, im 85 Lebensjahr stehend, am 5. Juli 1854 einem Brand zum Opfer gefallen.

In letzter Zeit gab und gibt es in Österreich Versuche, den Türken zu rekonstruieren. Es existieren zwar eine Reihe von zeitgenössischen Darstellungen, die Kempelenschen Originalbaupläne sind (falls jemals vorhanden) aber verschollen. Das Problem der Figurenerkennung hat Kempelen höchstwahrscheinlich nach der auch in modernen Tischcomputern angewandten Methode gelöst. Die Figuren enthielten Magnetkerne, durch die an der Unterseite des Brettes angebrachte Metallblättchen angezogen wurden. Eine mechanische Meisterleistung war der linke Arm des Türken, mit dem der Automat die Figuren bewegte. Moderne Roboter benötigen relativ viel Rechenkraft zur präzisen Steuerung von Greifern. Man spricht in der Robotik vom Problem der inversen Kinematik. Kempelen hat dieses Problem offensichtlich durch eine geschickte Auslegung diverser Seilzüge sehr gut gelöst. Es ist fraglich, ob heute noch die feinmechanischen Kenntnisse und Fertigkeiten vorhanden sind, um diesen Teil des Türken in der ursprünglichen Funktionalität nachbauen zu können.

Kempelen ist wegen seiner vielfältigen Leistungen (beispielsweise bei der Umsetzung der Maria-Theresianischen Siedlungspolitik am Banat) in die Österreichische Geschichte nicht als Gaukler, sondern als einer der in der Bundeshymne besungenen großen – in der Regel meist auch tragischen – Söhne eingegangen. So ist in Wien eine Gasse nach ihm benannt. An diese Gasse schließt ein Software-Entwicklungszentrum der Firma Siemens an. Bis zu meinem Ausstieg ins Computerschach-Profilager bin ich zweimal täglich durch die Gasse des Computerschach-Ahnvaters gegangen.

War das Match Deep Blue versus Kasparov getürkt? Spielte Kasparov, wie er deutlich durchblicken ließ, gegen eine Kombination aus Mensch und Maschine? Meiner Meinung nach kann man diese Frage ohne Zugang zu Deep Blue nicht seriös beantworten. Ich glaube auch, daß man nur Schachpartien mit Schachkriterien analysieren kann. Kasparov gegen Deep Blue erreichte und erregte viele Menschen, die nicht einmal die Schachregeln kennen. Der Grund dafür ist einfach. Es war keine Schachpartie, sondern eine rituelle (Opfer-)Handlung, bei der die Frohbotschaft des Informationszeitalters mit dem neuen Prometheus IBM verkündet wurde. Ob man in 200 Jahren einmal sagen wird, eine Sache sei tiefblau, ist ebenfalls nicht seriös zu beantworten.

Für mich persönlich war das Match ein Bereicherung. Mit Hinweis auf das allgemein gestiegene Interesse an Computerschach konnte ich einen relativ günstigen neuen Vertrag mit einem Softwarehaus abschließen. ■

Dr. Chrilly DONNINGER hat Mathematik und Physik studiert. Er ist einer der weltweit führenden Schachprogrammierer.

Der andere Odysseus*

Versuch einer Autobiographie

Arthur WEST

Über kein Ithaka
habe ich jemals geherrscht
und verlor dennoch die Herrschaft
über mein Ithaka.

Nicht an der Spitze des Heers
und doch vor einem Heer
ging ich zu Schiff.
Schon solche Ausfahrt
war Irrfahrt
durch Stürme der Zeit.

Troias Küste erklomm ich
nicht als Eroberer, nur als
Gestrandeter. Seine Mauern bargen mir
keinerlei Beute; sie bargen nur, notdürftig,
mich.

Ilion selbst wurde
Insel der Sirenen:
Die lockten zeitgemäß
kellerwärts.

Ithaka
blieb meine Sehnsucht. Sie nährte mich
reichlicher, als meine Hände
dies zu bewirken vermochten; doch dann
bewaffnete Troia, indessen
unerstürmbar geworden,
auch diese Hände; und bewaffnete damit
auch meinen Traum.

Heimwärts segeln,
vom Zeitsturm beflügelt,
mußte ich
über Land
und durch Länder und Scylla
und Charybdis des Schattenreichs sprengend
und doch durch ein Meer:
Es barg die Liebe
keiner Nausikaa; es war
blutig rot.

Meine Heimkehr nach Ithaka
wurde Heimkehr in fremdeste
Fremde: Wohl jeder
erkannte mich, doch kaum einer
wollte mich kennen.

Kein türkisches Pferd
hatte ich jemals ersonnen
oder bestiegen und galt dennoch
als solcher Arglist verschrieben.

Zu blenden
versuchte ich niemals. Blinde
Zyklopen hinwieder nannten mich
einäugig und zielten
auf meine Sicht.

In meinem Haus
- nicht vertraut, vielmehr eifrigst
veruntreut - machten von vielen
nur allzu erbetene
Freier sich breit und stets breiter, frohlockend
ob meiner Fremdheit,
und dies erst recht, als der stolze
Segelmast barst, dem ich
verbunden war.

Welch gleißendes Aufgebot
circensischen Zaubers setzte da ein,
manche Gefährten zu
Schweinen zu machen!

Gewiß, Penelopeia, die Treue
stand mir und blieb mir
in Treue zur Seite;
und schenkte und formte mir
aufrechte Söhne -
doch der kostbare Teppich der Hoffnung,
den sie uns wob
quer durch Jahrzehnte,
zerschliß und zerfiel unter dem Fußtritt
der Zeit...

Habe ich Ihaka,
wiewohl ich es
niemals besaß,
dennoch verloren? Und bin ich
in späten Jahren nun
waffenlos?
Denn mein mächtiger Bogen
wurde zu faulendem Strandgut,
als mein einstmals so ruhmvolles Flaggschiff,
das keiner der Stürme
je zu besiegen vermochte,
zuletzt an der Flaute zerschellte.

Und dennoch:
Irrfahrt und Heimkehr
sind noch nicht, sind niemals zu Ende.
Nichts anderes gilt da,
als mich nun selber,
mein Sehnen als Sehne,
zum Bogen zu spannen, den
kein anderer zwingt.

---

* Das Gedicht stammt aus Arthur Wests Gedichtband „Zeitzeichen", der im August im Wiener Globus-Verlag erscheinen wird.

Abobedingungen

Das »Weg und Ziel«-Abonnement kann jederzeit schriftlich bestellt werden und beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe. Das Abonnement gilt für den Rest des laufenden Jahrganges und für den darauffolgenden Jahrgang. Früher erschienene Hefte können - falls noch lieferbar - einzeln bestellt werden (siehe nebenstehendes Angebot). Das Abonnement gilt als um ein weiteres Jahr (5 Ausgaben) verlängert, wenn es nicht bis spätestens 15. Dezember schriftlich gekündigt wird. Die Kündigung ist nur zum Ende eines Jahrganges möglich. Das Abonnement ist gegen Rechnung im voraus zahlbar.

Preise:
Österreich: . . . . . .250,— öS
Deutschland: . . . . . 45,— DM
übriges Ausland: . . . . . .250,— öS zzgl. Porto

Probeabonnement

Wenn Sie »Weg und Ziel« kennenlernen und sich von den Vorzügen eines regelmäßigen Bezuges überzeugen möchten, bieten wir Ihnen ein kostenloses und unverbindliches Probeabonnement an. Sie erhalten die nächsten drei Ausgaben gratis zugesandt. Danach werden wir uns wieder an Sie wenden und Sie zu einer Fortsetzung des Bezugs im Normalabo einladen. Das Probeabo kann aus verständlichen Gründen nur einmal eingerichtet werden.

Weg und Ziel

Preis je Heft: 40,- öS (ab Heft 1/97: 50,- öS)zuzüglich Porto

WUZ9201	Weg und Ziel 1/92	Amerika! Amerika!
WUZ9202	Weg und Ziel 2/92	Menschenbilder
WUZ9203	Weg und Ziel 3/92	Leo Kofler 85
WUZ9204	Weg und Ziel 4/92	Fortschritt
WUZ9205	Weg und Ziel 5/92	Das österreichische „Wesen"
WUZ9206	Weg und Ziel 6/92	Rückkehr des Politischen
WUZ9301	Weg und Ziel 1/93	Nation(alismus)
WUZ9302	Weg und Ziel 2/93	Ästhetik
WUZ9303	Weg und Ziel 3/93	Dritte Welt im Abseits
WUZ9305	Weg und Ziel 5/93	Menschenrechte
WUZ9306	Weg und Ziel 6/93	Der reale Kapitalismus
WUZ9401	Weg und Ziel 1/94	„Kalte Frauen"?
WUZ9402	Weg und Ziel 2/94	Europa der Regionen?
WUZ9403	Weg und Ziel 3/94	Alles Öko?
WUZ9404	Weg und Ziel 4/94	Medienwirklichkeit
WUZ9405	Weg und Ziel 5/94	Individualisierung
WUZ9501	Weg und Ziel 1/95	Mensch-Maschinen-Geister
WUZ9502	Weg und Ziel 2/95	Das politische System
WUZ9503	Weg und Ziel 3/95	Mega-Stadt-Raum
WUZ9504	Weg und Ziel 4/95	Inszenierte Literatur
WUZ9505	Weg und Ziel 5/95	Der Nürnberger Prozeß
WUZ9601	Weg und Ziel 1/96	Armut im Überfluß
WUZ9603	Weg und Ziel 3/96	Welt-Meisterschaft
WUZ9604	Weg und Ziel 4/96	Oh, du teure Bildung
WUZ9605	Weg und Ziel 5/96	Kirche/Religion
WUZ9701	Weg und Ziel 1/97	Auto/Industrie/Global
WUZ9702	Weg und Ziel 2/97	Surrealismus/Marxismus/ Psychoanalyse
WUZ9701	Weg und Ziel 3/97	Von Klassen-, Geschlechter- und Liebesgefechten

PÄZ – Pädagogische Zeitschrift für demokratische Lehrerinnen und Lehrer

Wir bieten Restexemplare der nachfolgend angeführten Ausgaben an. Die »PÄZ« hat Ende 1995 ihr Erscheinen eingestellt – wir bitten daher, von Abo-Bestellungen Abstand zu nehmen.
Preis je Heft: 20,- öS zuzüglich Porto

PÄZ9203	PÄZ Nr. 3-4/92	Das Ende der Bildungsutopien?
PÄZ9303	PÄZ Nr. 3/93	Weniger Staat mehr privat
PÄZ9304	PÄZ Nr. 4/93	Gewalt in der Schule
PÄZ9401	PÄZ Nr. 1/94	Gesamtschulen
PÄZ9402	PÄZ Nr. 2/94	Schul-Zeit ...
PÄZ9404	PÄZ Nr. 4/94	Unsere Jugend ...
PÄZ9502	PÄZ Nr. 2/95	Teure Bildung bewegt
PÄZ9503	PÄZ Nr. 3/95	Bildungspolitik lechts und rinks
PÄZ9504	PÄZ Nr. 4/95	Keine Wahl bei der Wahl?

Weg und Ziel – Abo

❍ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Abonnement zu den oben genannten Bedingungen.

Datum Unterschrift

❍ Hiermit bestelle ich ein »Weg und Ziel«-Probeabo über 3 Ausgaben.

Einzelhefte

❍ Hiermit bestelle ich folgende Einzelhefte:

Bestellnummer	Stück

Datum Unterschrift

Volksstimme
Prater ▪ Jesuitenwiese

FEST

30/31 Aug 97

die Volksstimme – das Fest
...weil wir nur kriegen was
wir uns nehmen ...

Kartenverkauf/Teilnahme am Gewinnspiel, Programm, nähere Informationen: KPÖ Wien, 214 45 50-18: Chr. Maringer und Zentralbuchhandlung, 1., Schulerstraße 1-3

4 Bühnen • Frauenfest im eigenen Zentrum • Linkes Wort • Gaukler auf der Wiese • Kinderfest • Internationale Organisationen zu Gast • Sportfest • Immigrant/innenzentrum • Solidaritätsdorf

P.b.b. Erscheinungsort Wien,
Verlagspostamt 1020 Wien

Absender:
Bitte gut leserlich ausfüllen!!!

Name

Straße

Ort

5.50

An die

Redaktion »Weg und Ziel«

Trattnerhof 2/14
1010 Wien